

Xinshengdai Xueren Wenku
Bufucong de Jianghu
Wang Yi Zhu

不服从的江湖

王怡/著

上海三联书店



Xinshengdai Xueren Wenku
Bufucong de Jianghu
Wang Yi Zhu



Xinshengdai Xueren Wenku
Bufucong de Jianghu
Wang Yi Zhu

不服从的江湖

王怡/著

图书在版编目（CIP）数据

不服从的江湖/王怡 著.
--上海：上海三联书店，2003.8
（新生代学人文库）
ISBN 7－5426－1754－0
I. 不… II. 王… III. 杂文－作品集－中国－当代 IV. I267.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 054560 号

不服从的江湖

著　　者/ 王　怡

责任编辑/ 黄　韬
装帧设计/ 范峤青
监　　制/ 沈　麾
责任校对/ 张大伟

出版发行/ 上海三联书店
（200235）中国上海市钦州南路 81 号
http://www.sanlianc.com
E－mail:sanlianc@online.sh.cn
印　　刷/ 上海交通大学印刷厂

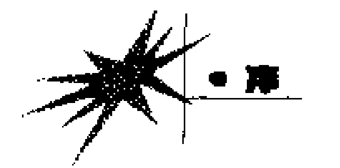
版　　次/ 2003 年 8 月第 1 版
印　　次/ 2003 年 8 月第 1 次印刷
开　　本/ 635×940　1/16
字　　数/ 300 千字
印　　张/ 16.25
印　　数/ 1—6000

ISBN7-5426-1754-0

G・599 定价：24.00 元



王怡，1973年生于四川三台。毕业于四川大学法学院。现在成都大学执教。在网上先后主持关天茶舍、世纪沙龙、宪政论衡等在中文网络有较大影响的思想学术论坛。近年来在《书屋》、《东方》、《读书》、《南方周末》、《世纪中国》、《21世纪经济报道》等媒体发表论文或开设专栏。出版随笔集《载满鹅的火车》。





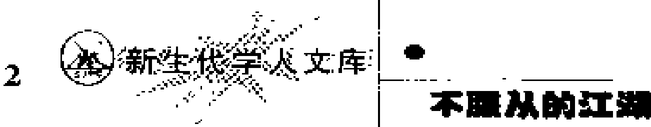
序

王怡笔下的杂文，可谓当今杂文中之另类。之所以是另类，不只是因为他的知识面和兴趣很广，从金庸和古龙的小说、古典名著、影视作品，到中外历史、社会制度乃至当今国际时事，无所不包；也不只是因为他的笔调轻松自如、诙谐幽默，善用民间的活语言，杜绝一副天真的学生腔；而且是因为他的杂文有自己的独特思想，并且一以贯之，这一点难能可贵。作者对自由主义有着深刻的理解和浓厚的兴趣，因而在评论人和事时有自己的主导立场，而不是人云亦云，左右摇摆。

这里收录的就是王怡近年在媒体上发表的一些杂感，根据大致内容而编成五辑。其中第一辑的主要题材取自金庸、古龙和古典名著中的人物，借古而谈今日之时风和道德。

王怡在大学里自学，因此不必顾忌教学大纲，他将武侠小说和电影鉴赏列为自己的必修课。第一辑里的文字，应该就是武侠小说课的作业，给优不给优，读者评评看。第二辑，王怡拿电影说事儿，比较集中地表达了王怡对威权的警惕和追问。

在《<指环王>与威权》一文里，作者将威权和权力区分开来，由威权的身体属性，认定威权本身就是腐败；威权需要“去魅”，即非人格化，完成到权力的转化。王怡以《指环王》的故事为喻：魔王将自身的力量注入指环，这是权力脱离身体的过程，也就是威权向权力转化的过程。王怡之所以反对威权，我理解，实际上是反对它的先验性和不可让渡。权力则不然，可以转移，可以交换，可以制约。这里又回到常识层面：不受制约的权力是可怕的，而且必然会腐败。



哈比人会当然战胜魔王，拥有无边法力的魔戒戴在了巴金斯的手上。但是问题又来了：巴金斯拥有了魔戒以后，何以不会成为——下一个魔王？尽管他比前魔王英俊，也曾经有过美好的许诺甚至还有可能会兑现一部分。制衡何以成为可能？如何保证物化的权力不重新与持有者合一而再次成为威权？这不是一篇文章能够说得清楚的，但我感觉得到王怡的执著，追问已经开始。

让王怡很遗憾的是故事里为什么一定要使哈比人先验地成为魔戒的主人，难道就是因为不比魔鬼更丑陋？殊不知在魔王眼里，人未必不是丑陋的。王怡说，他看不出人和魔谁更邪恶。钱钟书也曾说，三十岁以前还区分人兽鬼，三十岁以后，在他眼里，人兽鬼就不分了。对人性和道德的误以为真的肯定假设，是威权产生的背景。这是王怡欲说还休的地方。我也注意到作者强调：去魅是制衡的第一步。

王怡是敏锐的，他在《东宫西宫》里，发现了日常中隐蔽的现象。人们在屈从权力和强势中获得快感，并且迷恋这种受虐快感；权力者在施虐中也同样兴奋。历史上的专制社会里，专制者和奴隶是一对孪生兄弟，彼此相依而在；专制者有其快感，奴隶何尝没有奴隶的快感？不能说一开始就天然存在，但专制成为传统，几千年的潜移默化，集体心理结构会向着适应的方向变异，时间和环境可以改变一个民族的文化基因。

第三辑围绕自由主义者和自由的基本概念而论。在《一个自由主义者的饮食习惯》中，作者饶有趣味地以饮食习惯作比喻，谈论自由主义者的个人品性。尽管从自己说起，也许并无普适价值，但却有助于人们理解真实的自由主义者。"二十五岁以前爱上炖菜的人比较少，二十五岁以前成为自由主义者的人就更少。真正的自由主义者，是一只耐得寂寞的老母鸡。"此言是也，整天换着时髦的术语和包装、像星一样被人追捧的自由主义者实在罕见，即便有，也大多是冒牌货。我尤其欣赏《在作弊中慢慢成长》一文，作者从"毁人无数"的教条式教育体制入手，谈到孩子们的际遇："那些调皮的、捣蛋的，从小学到中学，紧箍咒箍上十来年，差不多也都给毁了，一个个唯唯诺诺、充满奴性。"从背诵成篇的套话到考试作弊本身成为积弊，讲真话的习惯和勇气无存，以致作文比赛和辩论赛上也只是虚情假意的表演。此文所针砭的教育制度虽然有点极端，但的确值得我们警醒。"从一个作弊者到一个教育者，我通过自己的努力证明了一件事：就是生在大粪中，你依然可以开出鲜花。一朵有臭气、但是会思想的花。"

第四辑和第五辑的篇幅不大，主要谈论一些与法律和政治制度有关的现实问题，却同样有滋有味，紧贴现实。比如《反霸权与反民主》一文，作者

没有像许多人那样混淆了问题的性质，而是对外交上的霸权与政治上的民主作了客观细致的分析，指出"我们今天在谈反霸权时，需要吸取反独裁反剥削的一个教训，就是千万不要梦想一个乌托邦，不要对渐进的方向和进步视而不见，更不要将这种死灰复燃的极端姿态带入当代中国的语境中来，在距离我们只有一公分的地方，动辄以弱者的名义拔出枪来"。《乡镇的自治和限政：步云直选之后的前途》一文，则以作者的亲身考察所得的感受谈直接选举的利弊，这已经不是一般的杂感，而是社会和政治调查报告，也是一篇优秀的研究论文，其中缺少的是空泛的议论和高调宣言，多的是实实在在的民意表达、理性和经验的双重分析。作者对直选与代议这两种基层民主形式的可行性和前景作了客观的研讨，没有简单地认为直选就一定是最佳方案，而指出："从维护村民的合法利益和制衡政府和乡长权力出发，乡人大如果能够独立有效地运作，无疑将比由老百姓直接选举政府首脑的做法更加有效。但实际上乡人大几乎是一个摆设，没有发挥出任何制度性的独立功能。"这些话相当中肯，是一个与基层民众同呼吸共命运的青年发自肺腑的心声。

后生可畏。我曾经担忧过，未曾经历"文革"苦难的下两代人会不会真的成为糖水里泡大、思想和生活上都很幼稚的无为之人，或者如今日一些对于极左政治毫无切肤之痛的"愤青"们，重新燃起仇恨外部世界的烈火，鼓吹狭隘民族主义的高调，甚至以玩世不恭的犬儒态度谈论正义、自由、民主、人权这些神圣的字眼，把在这些问题上的是非界限抹得干干净净；还有一些人则把"愤青"的角色一直扮演到国际舞台上，以红卫兵的姿态到外国的名牌大学去留学，对世界文明的基本要素毫无兴趣，而只是以嘲笑哈佛和牛津，嘲笑哈耶克、波普和罗尔斯为己任，骨子里显出一种无可救药的浅薄。读了王怡的杂文，我至少可以部分打消这种顾虑，知道年轻一代中不仅有负责任的思想者，而且有踏踏实实的改革者和行动者，为国家、为民族，也为他们自己开拓一条前人未曾走过的新路。

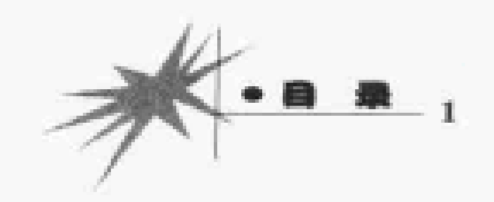
王怡的志向是不走学院派的路子，而以密切关注生活、关注现实的自由作家和批评家的身份担当起一份社会责任。也许一些学院派的人士太让他失望，但我们不必以偏概全，否认一切学院的理论研究。其实，今天自由主义理论的建树大多与学院的生涯直接或间接有关，英国大哲学家洛克虽未当过大学教授，却是开明贵族长期的助手和理论盟友，他的名著《政府论》即总结了大学和议会中开明人士的流行见解，成了自由主义的经典。《论自由》的作者密尔自学成才，但其父本身即是教育家和历史学家，从小给他以各种知识和理论的熏陶。因此，我们不必把学院的研究与现实的关注和社会

批评截然分开，而是可以有机地结合起来。如果说王怡的杂文中还有什么缺点的话，我可以举出其在理论建树上略显不足，一些道理点到即止，其实本可以再多说几句，进一步从理论上讲深讲透，则更能说服人、打动人。如今人们所接受的套话、大话、空话太多，以致连常识和基本理念都搞不清楚，所以社会理论家在尖锐的批评之外，也必须肩负起基本释义和论证的特殊使命，在"破"之外，也需要注意根基性的"立"。自由主义与激进派理论的最大区别也正在于制度建设上的优势。

无论如何，这是一部新人力作的合集，也是网络时代人们传播和表达方式深刻变化的一个见证。它来源于活生生的生活，反映民众的心声，必将回报于作者所深爱的人民。为此，我向读者竭力推荐本书，并向作者表示热烈祝贺！

顾　肃

二OO三年七月二十日于古城金陵



目 录

第一辑

第二辑

第三辑

第四辑

第五辑

第一辑

DI YI JI

武侠小说中的刑讯逼供

江湖中人以武犯禁，遇事也是用拳头说话，各人言论自由度的大小和证言的可信度皆取决于武功的座次。“谁主张谁举证”的诉讼原则不被承认。李寻欢（古龙《多情剑客无情剑》）一旦被指认为梅花盗，便只有自己举证来洗刷污名。阿飞在林仙儿蛊惑下作伪证，假扮梅花盗被识破，小李飞刀的罪名差点就坐实了。你说不是你还会是谁？不是你为什么要说假话，为什么要逃跑，为什么要害怕呢？

可是江湖之上阴险奸诈，如何在信息不对称的状态下能够让别人说真话呢？如何既不放过一个罪犯，也不冤枉一个无辜？第一，你不能让他手按《圣经》或者手按《九阴真经》说话。赌咒发誓在金庸笔下还有些约束力，洪七公与欧阳锋一行流落荒岛时，黄蓉让西毒发个誓来，西毒始终不愿。但到古龙笔下，有了信仰危机，发誓就不灵光了。第二，你更加不可能让他享有沉默权，或是保持零口供。武当派的张翠山（金庸《倚天屠龙记》）援引“江湖第一修正案”的信仰自由（不可出卖朋友），拒绝在谢逊专案组面前作证，结果落得个夫妻双亡。第三，你当然也不能在证据不足的情况下宣告嫌疑人无罪，并坚持一罪一理，告诉受害人家属说：Game is over。

所以江湖中总是充满了无头公案和扑朔迷离的阴谋。所以在古龙笔下，大侠们渐渐向私家侦探发展，武侠在沈浪、楚留香和陆小凤之后，就成了“福尔摩斯探案集”。其实，这也是江湖的内在逻辑。中世纪末地中海沿岸贸易发达后，逐步出现了专门适用于商人之间纠纷的等级法——“商法”，以及专门处理商事纠纷的江湖法庭——“商事法庭”。而我们的武林之中，虽然也不断有人谋求各门各派的大一统，什么武林盟主、掌门人联席会议，不

一而足，可就是偏偏没有武林法庭，没有首席大法官。

剩下来的办法就只有一个——以武力进行刑讯逼供。

像坐老虎凳、灌辣椒水、扳手指这些世俗的招数，大侠们自然是不用的。逼供时用强光单单照着嫌疑人这种现代心理战，也还不会。持续作战、日以继夜的审讯方式，又嫌麻烦。大侠们都有更简便、快捷、见效快的手法。

有一类武功就是专门为刑讯逼供服务的，常见的是点穴术和擒拿法。如分筋错骨法。顾名思义，让人筋骨错乱、苦楚难言，恨不能呼天抢地，还有什么是难于人言的呢。有的点穴术更是古怪精灵，让你生不如死，似有万条虫蛭穿心，或者血脉贲张，难熬之处简直猪狗不如。而且各门派手法不同，皆有专利垄断，非下手人不能解开。

一句话，就是让你在说真话和江湖十大酷刑之间作出无奈的选择。人非圣贤，肉体这个臭皮囊的万般痛苦实在是旁人无法想象的。对于别人在酷刑之下的全盘托出，我们在道德上也绝没有资格去指责。

黄蓉第一次在郭靖面前显出其“小东邪”的毒辣专横，就是在完颜洪烈王府内对简管家的一次逼供。手脚麻利，果断，称得上是一次逼供的经典案例。那蓉儿迎上简管家，不等他开口，手腕一翻，便将一柄明晃晃的分水蛾眉刺直抵他的喉头，开始问话。那简管家一说出“不知道”几字，黄蓉左手在他手腕上一捏（这时使的自然不是娇滴滴的兰花拂穴手），右手则微微向前一送。峨嵋刺已深人那人的喉头几分，并让他手骨奇痛难忍。再问，简管家再说：“真的不知道。”好一个蓉儿，没有半点犹豫（可见是逼供老手），右手扯下他的帽子，按住他的嘴（注意逼供的程序），跟着左手一拉一扯，登时咔嚓一声，把他的右臂臂骨扭断了。那简管家大叫一声，立即昏厥。那叫声因为嘴巴被堵住，惨烈之中夹着窒闷，行之不远。

郭靖小儿这时早已惊呆了。黄蓉在那人胁下戳了两下，把他弄醒。喝道：“要不要将左臂也扭断了？”简管家七尺男儿，这时眼泪直流、屈膝跪倒，说：“小人真的是不知道，姑娘杀了小的也没用。”黄蓉这才肯信他不是装假。

这是逼供的初级阶段，用武力与生死来要挟。

武功中还有一类摄心术或者移魂大法。轻则让人神思恍惚，意乱情迷，兼有催眠的功能，如丐帮的彭长老，便用这法门让黄蓉、郭靖着了道。重则可以让人思想受控，臣服于人，甚至全无灵魂，成为行尸走肉。如黄易《大唐双龙传》中的魔王石之轩，便有这种能力。如果再加上药物的力量，不要说让人知无不言，言无不尽，甚至可以把一个自由之人彻底洗脑，变为供其驱使的僵尸，以确保其绝对的忠诚。

但这种办法往往会让受制者精神上遭受重创，武功、智慧都将大减，利

用价值就不大了。有什么法子既能让那些江湖豪客对其绝对忠诚，永远说真话，不敢有违其主子的意图，但又不会有害其武功呢？

那时的领袖人物还不大懂得意识形态和精神控制可以焕发出的能量，所以基本上停留在用毒的阶段。这种"劳心者治人，劳力者治于人"的慢性毒药，第一次显赫登场，是在《射雕英雄传》中。黄药师在梅超风背上轻拍三掌，他的独门暗器"附骨针"便深入梅超风肉内，牢牢钉在骨髓的关节之中。针上的慢性毒药，一年之后方才发作。每日六次，按着血脉运行，叫人尝遍诸般难以言传的剧烈苦痛，一时间又不得死，总要折磨一两年才取人性命。黄药师叫梅超风一年内办成三件事，便给她把针拔去。

到了《笑傲江湖》的任我行，他的"三尸脑神丹"更加霸道。尸虫藏于丹中，平日靠药物克制，并不发作。但每年端午若不定时服药，那尸虫脱伏而出，钻而入脑，咬噬脑髓，痛楚固不必说，其人便行事癫狂，理性全失，连父母妻儿也会咬来吃了。目的只有一个，就是让部下供其驱使，以成其霸业。那鲍大楚吃下脑神丹后，就自作聪明地说："属下而今以后，永远对教主忠心不二，这脑神丹便再厉害，也跟属下并不相干。"

以这种方式控制部属，集其大成者，还要数神龙教的洪帮主（金庸《鹿鼎记》）。什么"七虫软筋散"，"化血腐骨粉"，"千里销魂香"，整个一个731部队。其中登峰造极的就是"豹胎易筋丸"。它已经不再是单纯的毒药，而且是药效灵奇、可以使武功倍增的兴奋剂。药毒一家，只在一线之间。但毒性发作，没有解药，也跟任教主的"三尸脑神丹"一样歹毒。那胖头陀面对名闻天下的少林寺十八罗汉时，何等气宇轩昂，一派宗师的风范；那"老婊子"藏身后宫，贵为母仪天下的"太后"，都不过仅因为这小小的"豹胎易筋丸"，便在唯我独尊的洪帮主及其使者面前大气不敢出，鞠躬尽瘁，死而后已，更不敢说半句谎言。

这是刑讯逼供的高级阶段。让人说一句真话容易，难的是让人一辈子说真话，不敢说假话，一辈子战战兢兢，唯恐一时疏忽，不能落个全尸。以慢性毒药控制人，麻醉人的政治手腕，虽然低级，但相当管用。

这个阶段的最高境界，不是洪教主，而是天山童姥（金庸《天龙八部》）。童姥的"寒冰生死符"，对部众的控制，已经达到由物质向精神过渡的边缘。这个"生死符"中，并没有任何让人恶心的毒虫、药物，只是信手拈来的雪花冰块，打入人体内随即溶化，完全无形。但其功效却与"三尸脑神丹"等并无二致，令三十六洞洞主、七十二岛岛主心生恐惧，尽皆臣服。那是一种什么样的力量呢？那种"毒"已经超出了任我行、洪安通之辈的想象力。

而江湖上唯一不靠任何药毒，而能让部属万众一心，一不怕苦、二不怕

死的门派，当属明教。意识形态的力量终于出场，明教教徒像清教徒一样，节欲，吃素，侍奉明尊。看他们在光明顶一役落败时，众教徒挣扎爬起，盘膝而坐，双手十指张开，举在胸前，作火焰飞腾之状，跟着杨逍念诵经文："焚我残躯，熊熊圣火，生亦何欢，死亦何苦？为善除恶，惟光明故，喜乐悲愁，皆归尘土。怜我世人，忧患实多！"

只一段经文，就当得过数百粒的"三尸脑神丹"和"豹胎易筋丸"。

在这样的团体里，已经根本用不上刑讯逼供了。

另外一种是利用自己的智谋和群众的心理，让嫌疑犯只说想他说出的话，只拿来证明自己想证明的观点。这本是番邦法庭上律师的拿手好戏。可以让陪审员泪流满面，让听众勃然大怒。不用一点武力，文明之极。双方律师交叉询问，证人只需回答是或者不是，称其为控辩式诉讼。

《射雕英雄传》中尹志平、陆冠英和程瑶迦三人，在牛家村时，便以这种方式相互询问。黄蓉听在耳里，又对欧阳克玩过这把戏。但运用得出神入化的却是杨康。在君山大会上，杨康假传洪七公死讯，声称是黄药师和全真七子联手加害，并将被点了哑穴的黄郭二人称为帮凶。鲁有脚有疑问，要求问个明白。杨康便对二人说："你们也不必答话，我说得对，那就点头，不对的就摇头。若有半点欺瞒，休怪刀剑无情。"

听上去很公平，给了被告沉冤得雪的机会。但黄蓉是聪明人，一听这种游戏规则就脸色惨白，心中叫苦不迭。

杨康一共向郭靖问了六个问题。如果有黄郭的辩护律师在场，一定会连连反对。这一处场面精彩之极，完全可以作为律师辩论技巧的案例。试看如下：

第一问。杨康指着黄蓉问道："这个女子是黄药师的亲生女儿，是也不是？"郭靖一点头。

群丐见他点头，马上大哗。轰然叫起来："还问什么，快杀快杀！"

杨康制止住喧哗，郑重地说："众兄弟不要急，待我再来问他。"

第二问。"黄药师将女儿许配于你，是吗？"

第三问。（杨康在郭靖身上摸出匕首）"这是全真七子中的丘处机赠给你的，那丘老道还在匕首上刺了你的名字，是不是？"

第四问。"全真七子中的马钰曾传过你功夫，王处一曾救过你的命，你可不能抵赖！"

第五问。"洪帮主当你们是好人，曾把他的绝技相传，是不是？"

第六问。"洪帮主遭人暗算，身受重伤，你们二人就在他的身边，是吗？"

各位看官，这六个问题仔细看来，没有一个与暗算洪七公一事有逻辑关联。但杨康一一问来，语气越来越严峻，郭靖则不断点头。大家早有了先入之

见，都当是郭靖已承认此事，群情激昂之时，义愤轻易压过理性。最后，连鲁有脚也对他一人恨之入骨，走上前去，重重踢了郭靖几脚。

各位看官，这又算不算得刑讯逼供呢？黄蓉在一旁着急，心中想：我的傻哥哥，不管他问什么，你总是摇头，他就不得不让你说话了。但今日英美的法庭之上，就是这样的游戏规则，我们也在学着呢。即使有了辩护律师，在杨康问话之后再来交叉询问，若是那律师逼供的水平远逊于对方，那么事实的真相又将如何昭示于天下？

“不打不成招”和“屈打成招”，事实上都是可能的。如果人找对了，严刑之下权衡利弊，大多数人都会如实招供。极少数人则威武不能屈，视死如归，不说真话，也不会去说假话。这两种情形在武林中比比皆有。但若是人找错了，逼供者又不能像黄蓉一样察言观色、适可而止，那简管家之类的人熬不住了，就免不了要信口胡诌，拖人下水，造成冤假错案。

但奇怪的是，我遍读金庸、古龙、梁羽生三大家的武侠小说，居然没有发现一件因刑讯逼供而造成的冤案。江湖之人，包括下三滥，要么不说，要么从实招来，却几乎没有一个胡乱捏造说假话的。这与武侠之外的世界就大相径庭了。

由此得到武侠大家们一个潜意识的结论：逼供有效论。

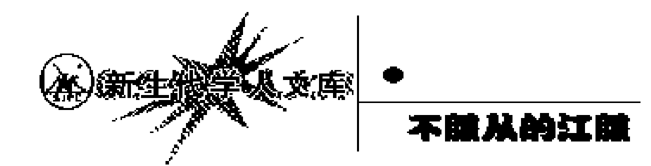
在逼供之下，人人都说出了真话。可以以此揭示真相，得报大仇。恐怕这就是江湖中千百年来逼供泛滥和看重口供的原因。有了这样的简便法门，自然也就不需要什么江湖法庭或者独立检察官了。而番邦的法庭为了防止一些人在酷刑下说假话，并防止像黄蓉那样滥用酷刑造成对“简管家们”的无端伤害，把心一横，宣布“程序不合法，实体就不合法”，也就是说恶树上结出的果子一定是恶果，不能吃。那些律师们甚至不能把别人在不自愿的情形下说的话拿来当作依据（江湖中的阴谋败露基本上都是机缘巧合窃听来的，按番邦的规矩也不能拿来作证了）。

换句话说，就是逼供（外加窃听）无效论。

很显然这样做的代价实在也大。明明得知真相却不能昭雪，明明恶贯满盈却不能正法，那还如何快意恩仇，那岂不等于取消了江湖的合法性。可见武侠三大家也逃不脱法治的“本土资源”，和大多数国人的想法一样，认为逼供虽然做法不对，效果却是很好的。要破案，又岂能婆婆妈妈。菩萨心肠一样需要霹雳手段。

所以在古代官方的“辟、劓、宫、刵、墨”之外，又有了无名氏归纳的满清十大酷刑，成为传统武林给我国法制建设留下的重要遗产。笔者在这方面的研究浅尝辄止，但讲究法治及其本土资源的大家却不可不察。

2001年4月8日于包家巷



郭靖的信仰危机

郭靖出得江湖，一年之中，惨遭大变。五位恩师抛尸桃花岛，成吉思汗意欲南侵，李萍在郭靖面前断然自尽，以明其志。郭靖纵马南归，一路上又是兵荒马乱，尸骨遍野，触目惊心。郭靖茫茫漫游，不知从哪里来，要到哪里去。一时间诸般事端纷至沓来，如同哈姆雷特得知叔父杀兄娶嫂的真相后，陷入不得解脱的质问之中：

To be or not to be ? That's a question.

郭靖不得不停下来，像兔子一样暂时退出与乌龟的比赛，对自己进行碎片整理。

"练了武艺又有何用？连母亲也不能保住。"

"我一心要做好人，但到底让谁快乐了？"

"完颜洪烈自然是坏人，但成吉思汗呢？"

"穆念慈姊姊是好人，为什么却对杨康死心塌地地相爱？"

"我怎能杀别人的儿子，叫她母亲伤心痛哭？但是，难道任他来杀我大宋百姓？"

"我勤勤恳恳的苦学苦练，到头来只是害人。但不学武我又做什么呢？我这个人活在世上，到底是为什么？"

"活着好呢，还是早点死了？若是活着，此刻已是烦恼不尽，日后烦恼自是更多。若是死了，当初妈妈又何必生我？"

"世间到底有没有天道天理？老天爷到底生不生眼睛？"



你说郭靖笨不笨?这些问题没有慧根又如何想得出来。连修道数十载的的丘处机也开导不了他。郭靖一句反问:“武功要练到四位前辈一般,固然千难万难,但即便如此,于人于己又有什么甚么好处?”丘处机就呆了,只有叫他去找周伯通。

韩非将游侠列为五蠹之一,就是看不惯这些江湖之人以武犯禁,任用私刑。而法治的一个目的就是要减少和消除私力救济,并将善恶恩仇纳入一个看得见的诉讼程序当中。

侠客们脱离宗法社会,在家靠父母,出门靠朋友。其价值观便以“忠义”为先,孝悌为后。与主流社会以孝为先的价值观殊为不同。杀人活人,全在一念之间。一个不以孝为根基的江湖社会,杀起人来就没什么恻隐之心。李逵的母亲被老虎吃了,回到山上摆起来,众位兄弟只问杀虎的细节,说到痛快处哈哈大笑,没一个人有片言安慰之语。当然李逵恐怕也不需要安慰,每一回劫法场,他都像过节一样,见人就杀,不分军民。但是书生金圣叹看到这里时,却实在是看不下去,他大笔一挥,硬生生的在后面添了几个字:“李逵大哭。”

加上没有源自宗教的对于善恶的绝对标准,杀与不杀,每个侠客都是全凭自由心证。黑白两道,革命与反革命,谁杀谁不杀,一般人都是泾渭分明的。所以在一个如此崇尚暴力的环境中,郭靖能够灵台清明,屡遭惨变之后陷入信仰危机,已经算有大智慧之人。虽比不得后来的令狐冲,但在《射雕英雄传》里却是一枝独秀。相比之下,黄蓉那点小聪明又算得了什么。

上了华山,丘处机被沙通天等人围攻,情势危急。郭靖在一旁天人交战、内心苦痛不堪:“丘道长若被彭连虎等害死,岂非全是我的不是?但若上前相助,将彭连虎等击下山去,又到底该是不该?”

此时的郭靖已经跳出三界外,不在五行中,进入物我两忘的状态。他越行越远,渐渐不闻兵刃相接之声,独自倚在石上,呆呆出神。

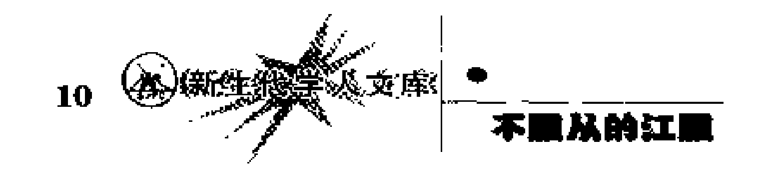
此时郭靖心中真正的问题是:

谁有权力去杀人?谁授予了侠客做法官和刽子手的资格?暴力本身是一种善还是一种恶?

双手沾满鲜血这件事本身,也有善恶之别吗?

丘处机与彭连虎……什么是对,什么是错?

——天啊,我该怎么办?



洪七公的出现，将郭靖从信仰危机当中解放了出来。

裘千仞作恶多端，在华山被众人围攻时，眼见像拿撒勒的妓女一样凶多吉少，又没有耶稣出来发问，便哈哈大笑，自己向众人质问道："说到是非善恶，嘿嘿，裘千仞孤身在此，哪一位平生没有杀过人，没有犯过恶的，就请上来动手！"

一灯大师长叹一声，首先退下。其他各人扪心自问，皆心中有愧。五十步笑百步，谁有道德上的绝对优势和权威去向他扔石头呢？

这时洪七公作为江湖上的道德完人，从天而降。一席话掷地有声、大义凛然。

"老叫化一生杀过二百三十一人，这二百三十一人个个是恶徒，若非贪官污吏、土豪恶霸，就是大奸巨恶、负义薄幸之人，老叫化贪杯贪食，可是生平没有杀过一个好人。裘千仞，你是第二百三十二个！"

没有一个人有意见，连裘千仞也为之气夺，放弃了上诉的权利。

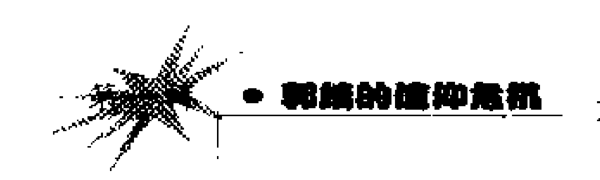
一个杀了二百三十一人的洪七公，说他问心无愧，生平没有错杀一个。你信吗？你行吗？

我首先就不信，也自认做不到。"贪官污吏"听上去还似乎罪有应得，"土豪恶霸"就难免良莠不齐，至于"大奸巨恶"实在是仁者见仁、智者见智，而"负义薄幸"的指责就更在一念之间了。王语嫣（金庸《天龙八部》）的姑妈专门就是杀负心人的，但凡休妻再娶、包二奶的男人，都是拖到花园去活埋了。

当一个凡人拥有对别人的生杀大权，拥有以善恶和绝对真理的名义去宣判的时候，是最危险的。江湖是一个最容易自我膨胀的地方。手执利剑就等于口含天宪，这种侠客们的救世主心态还仅仅来自于武功，并没有更高的意识形态来为这种绝对权威加冕。因此它比君主制下的权威更加无理，世俗的君王，至少有一套"合法性"的说词，比如孟子的"天子受命于天"，胡克的"神授君权"。所以中国这么大，也不断有人将之一统。江湖的统一却始终是个幻想。

"统治人类的权力是一种可怕的权力。"这是罗伯斯庇尔在大革命初期说的。这位罗先生因此大声呼吁取消统治者杀人的权力，强烈要求将死刑从法国的法律中删去。他说：当一切人的力量用于对付一个人的时候，死刑是极端不公正的。

相信这些话是出自大革命暴君罗伯斯庇尔之口吗？那时的罗伯斯庇尔，



多么像正义凛然的洪七公啊。但在随之而来的腥风血雨中，罗先生狂热地高叫着：杀死路易十六！杀死王后！雅各宾派取得政权后，罗成为法国事实上的最高领袖，无论他有着如何令人称道的个人品质和崇高目标，一个洪七公轻易就变成了杀人如麻的东方不败。

但郭靖完全被这一番话折服了，心中豁然开朗，想道："原来只要不杀错一个好人，就是问心无愧。瞧师父指斥裘千仞时，何等神气凛凛。只要我将武功用于仗义为善，又何须将武功抛弃忘却。"

洪七公成为了郭靖在信仰危机中抓住的救命稻草，郭靖的慧根也就到此为止。他完全忽视了当裘千仞悔过跳崖时一灯大师的言行，也使自己提出的问题转移了方向。

洪七公以自己的道德感召力和对于善恶判断的绝对自信，掩盖了郭靖内心真正的疑问：杀人的权力从何而来？善恶的界限到底在哪里？"完颜洪烈自然是坏人，但成吉思汗是不是坏人呢"的问题，其实并没有得到解决。成吉思汗又该不该杀呢？谁有这个权力来评判，按自己的天地良心来锄掉花园里的杂花和毒草？

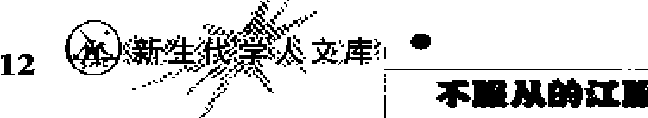
如果说郭靖和洪七公代表了一种理想主义的江湖力量，金庸后来的作品就慢慢倾向怀疑论，最后抵达《鹿鼎记》的虚无主义，武侠也就再写不下去了。

郭靖重获信仰，渐渐树立了"侠之大者，为国为民"的终极目标，构成这个终极目标的两个主要信念——民族大义和正邪之分，在以后的两个大侠身上，对单纯信条的绝对自信被复杂的现实彻底击碎。

这两个大侠是契丹人乔峰（《天龙八部》）和《笑傲江湖》中的令狐冲。

在乔峰身上，民族大义成为了一种原罪。汉人有好坏，契丹人也有好坏。在郭靖眼里，完颜洪烈是坏人这一点是绝对无疑的，成吉思汗是不是坏人有点疑问。但在乔峰眼里，耶律洪基和完颜阿骨打会是坏人吗？说实在话，完颜洪烈就比成吉思汗、耶律洪基和完颜阿骨打坏吗？在郭靖看来没有问题的事，在乔峰看来就大有问题了。乔峰解脱不了这种矛盾，在相对的价值冲突之间唯有一死。

令狐冲的慧根是最高的。黑白正邪没有绝对的标准，之所以说令狐冲是真正的隐士，是唯一真正笑傲江湖的人，就在于他完全解构了属于郭靖的终极目标。他最终跳出了所有杀戮的理由。他对于世俗价值的怀疑也是最深的，他从心里反感作为法官和所谓正义维护者以及上帝选民的角色。郭靖在



灵台清明的一瞬提出的问题，直到令狐冲的出现，才得到一个答案。

令狐冲在本质上更接近哈姆雷特。不过他的解脱之路是彻底东方化的。令狐冲是一个江湖之上的个人主义者和自由主义者。梅因在论及“从身份到契约”的历史进程时说：“起初，人们首先不是被视为一个个人而始终被视为一个特定团体的成员。”在金庸笔下，我们看到只有令狐冲在精神上是作为一个个体，而不是作为一个团体当中的成员而出现的。为了强调个体的纯粹性，金庸甚至破天荒地只字不提他的身世。“寻父”与“复仇”这两大武侠母题被彻底超越。我们看到后来在古龙笔下，个体性更加得到张扬，几乎不再有任何主角是有来历的。令狐冲比乔峰更本质地使江湖的乌托邦遭到摧毁，使郭靖的终极目标成为失去根基的海市蜃楼。

在一个个人主义和后金庸时代的江湖中，像洪七公这样的人物本是不该出现在古龙笔下的。但侠客杨凡（《大人物》），却是又一个在乌托邦的路上执迷不悟的罗伯斯庇尔。田思思离开家去寻找她心目中的大人物，结果爱上了其貌不扬的大头鬼杨凡。最后谜底揭开，这个杨凡的平凡不过是外貌，他原来才是真正的大人物，他是秘密组织“山流”的首脑。这是一个什么样的秘密组织呢？一群热血青年怀着正义，去暗杀江湖之上的“坏人”，他们希望这个江湖变得更美好，变成一个乌托邦。

他们把这种事叫做“锄奸”。

杨凡其实绝对的自命不凡。他的道德优越感和绝对的自信，使这部武侠成为我最不喜欢的、也是古龙中后期作品中最不可原谅的一本。因为他彻底背叛了一个自由主义的江湖，背叛了古龙自己的武侠精神，甚至退回到了金庸的起点之前。杨凡连郭靖都不如，连灵台清明的一瞬也没有。那么多人的死从没有让他陷入过信仰危机，他成为一个坚定而冷酷的原教旨恐怖主义者。

有一天，如果杨凡也振振有词：我一生杀过二百三十一人，这二百三十一人个个是恶徒，若非贪官污吏、土豪恶霸，就是大奸巨恶、负义薄幸之人。我生平没有杀过一个好人，王怡，你是第二百三十二个！

列位看官，我的丧钟将为你而鸣。

谬种流传，可以一至于斯。洪七公啊，你为什么不忏悔！

2001年4月25日于包家巷

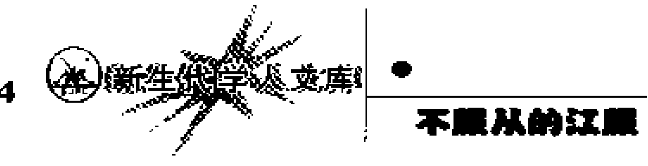
黄飞鸿的无影腿

武功一词，小则指江湖中人的近身肉搏，是为武术；大则指冲锋陷阵、千万颗人头落地的功勋，是为王霸之术。两者之间又大有渊源。吾国中世纪以来似乎缺乏尚武精神，宋以下文胜于质，每遇狂风，则斯文扫地。这一点就常常令壮士扼腕、英雄落泪。近代第一个站出来鼓吹尚武精神的，是任侠好义的谭嗣同。大刀王五受人之托潜入皇宫，欲救出光绪帝南面为王，实在是武术家与政治家合谋的一种积极的救国尝试。金庸先生《倚天屠龙记》中有云：武林至尊，宝刀屠龙，号令天下，莫敢不从。又说：倚天不出，谁与争锋。这在历史上也有前科。相传吕留良的女儿唤做吕四娘，便倚天剑出，割去了“得民心者得天下”的雍正帝首级。

接下来的义和拳，更是一次全民尚武的尝试。满朝文武几乎都对这种设坛做法的国术，寄予了睡狮梦醒、中华振兴的厚望。在我们领略了洋人的船坚炮利之后，忽然发现自己并非东亚病夫，老祖宗传下来一个三拳打死镇关西的法宝，叫做武术。虽然这些尝试半途而废，但从太平天国到义和拳，武术救国的传统已经根深蒂固。二十世纪初，霍元甲在津门打死俄国大力士，举国振奋，不亚于今日申奥成功的狂喜。一九二一年五月五日，从小听太平军战士讲洪秀全、杨秀清聚众习武，起兵反清故事的孙文，在广州就任非常大总统。当天宣誓就职仪式上，特意举行了武术表演。孙文兴高采烈，叫自己的两个侍卫马湘和黄惠龙下场，耍了一段竹节钢鞭和八卦剑。孙文情不自禁说：“中国的拳勇技击，与西方的飞机大炮有同等的作用。”

所有在场的人都很感动。

但说武功，二十世纪中国集大成的代表人物，霍元甲等人还算不上。幸



荦大者，要数佛山黄飞鸿。黄飞鸿（1847-1925），南海西樵禄舟村人。其父黄麒英乃晚清"广东十虎"之一。飞鸿五岁从父习武，十二岁随父鬻技街衢。后成一代宗师，与同时代的霍元甲并称南北双侠。虽然黄师傅武功果然了得，但这个武术大师加民族英雄的形象，多半还是香港自二十世纪四十年代起的一百多部电影慢慢包装出来的。从关德兴师父到成龙、李连杰、赵文卓，黄飞鸿的银幕形象长盛不衰，堪称文化史上一段传奇。宝芝林、无影腿和十三姨，都是我们耳熟能详的。史载，黄师傅的无影腿乃武师宋辉镗传授。但到了黄飞鸿脚下，就发扬光大。最后在电影中连洋鬼子的火枪都闪避得开，终于验证了国父和义和拳大师兄的豪言。

无影腿是武功中的方便法门。看不清、道不明，瞬息之间，"毕其功于一役"。好像金庸笔下的高手，双方一试探，便知分出胜负少说要在千招之外。千招之外，莫说看书的等不及，就是那些怀着报国之志前来投奔的革命党人，恐怕也是等不及的。所以古龙写武功就取巧了，管他什么级数的高手，见面只一招，生死立判。就看谁的刀快，谁的拳头快。《鹿鼎记》的韦小宝在少林寺，要学武功以自保，澄观告诉他，从少林长拳练起，练到一指禅，进展神速的人只不过三十六年便可练成。韦小宝嫌慢，便只练般若掌，如此也需二十年。韦爵爷又提出干脆不练内功，只练招式。澄观说，那也要十年寒暑才有小成。这些都是老实话，哪有吃一颗灵丹就东成西就的道理。假如这时，竟有黄飞鸿的无影腿，或者李寻欢的小李飞刀，韦爵爷一定会觉得星星之火，可以燎原。

倘若是国破家亡的救亡关头，你是学少林内功呢，还是学无影腿？

据观察，街上但凡开武馆、学馆、川菜馆的，如果不在招牌上标明"速成"二字，就多半没得生意。

黄飞鸿与政治也结下夤缘。在徐克的电影中，居然让他与孙文大夫相遇，将他带人改良（中医）还是革命（西医）的纠缠不清的宏伟叙事。事实上，黄师傅的确是先后被记名提督吴全美、刘永福聘为军医官、水师武术教练和军中技击总教习，并于一八九四年随刘永福黑旗军九营赴台抗日、驻守台南，据说立下了不朽功勋。然而令人不解的是，这位好斗尚武的黄师傅，自一八九五年六月护台失利而返粤后，从此偃旗息鼓，专心经营宝芝林，行医济世，不再授徒传武。甚而在宝芝林的门口高高挂起一幅免战牌，上写："武艺功夫，难以传授；千金不传，求师莫问。"

按以前的老话说，从此江湖上就当没有了这号人物。

郭靖和乔峰能在千军万马之中将敌酋手到擒来，那是小说家言。"说岳"、"说唐"和杨家将的英雄好汉，动辄一个人冲人敌营，大叫一声：某某

某踹营来也。再多人马都挡不住他。黄飞鸿从台湾回来后，若是听见这种说书的，一定连连摇头，苦笑不已。往事不堪回首，我们不知黄师傅目睹了血肉纷飞、千万颗人头落地之后，对一夫之勇的国术如何感想。我们也不知究竟是什么样的惨痛经历，让一个男儿当自强的大侠从此心灰意冷，一生坎坷。就在鲁迅放弃医学而欲救国人灵魂的时代，黄飞鸿却放弃了刀口生涯而以救人性命为业。从武功走向革命的道路，差不多就要半途而废。

转眼到了一九一一年辛亥革命成功。群情激昂之际，好了伤疤忘了痛的黄飞鸿风云再起，重操旧业，应刘永福邀聘，就任广东民团总教练。这是黄师傅一生当中最风光的时刻。然而好景不长，几年之后，黄师傅精通武术的次子黄汉森被人枪杀。受此打击，黄师傅再度高挂免战牌，从此终生不再授徒，亦不再向其他儿子传授武艺。乱世之中，徒有一身功夫，莫说保家卫国，自顾尚且不暇。一九二四年十月，广州商团发动暴乱，招致国民政府的镇压。黄飞鸿的宝芝林玉石俱焚，一生家业付之一炬。其长子汉林又告失业。潦倒之下，黄师傅一病不起，于一九二五年农历三月廿五日病逝于广州城西方便医院。

黄师傅纵横江湖数十年，却落得身后萧条，贫无以殓。只有一个弟子邓秀琼为他料理，胡乱葬于白云山麓。

国运衰竭、道统沦亡，区区无影腿如何又能挽狂澜于既倒？以一人之小“武”，便与政治结缘，充其量也只能学学荆轲和吕四娘，该出手时便出手，成为刺客。

要偷天换日的千万人之大“武”，还有待来者。

2002年3月17日改于包家巷

处江湖之远

所谓“江湖”，不过是一个远离庙堂，又脱离了“差序格局”宗法势力范围的社会空间。这里大气稀薄，龙蛇混杂，充斥了既对国家体制不屑一顾，又对宗法伦理敬而远之甚至像黄药师一样离经叛道的边缘人，盗、匪、镖、僧、道、丐、娼、侠，乃至商贾、师爷、艺人，不一而足。这些人以不交接官府为清高，游离于儒家传统社会以外，海阔天空，其行为和生活空间在很大程度上不受政治国家和礼教的制约。在金庸笔下，这个非历史的江湖还多多少少有些孔孟之气，“侠之大者，为国为民”，张扬的是一种儒家之侠，各门各派与官府的往来也是断断续续，直到最为纯粹的《笑傲江湖》，衡山派刘长风金盆洗手，接受官府的册封，那时前往观礼的侠客豪杰均感不齿，说明价值观有所改变。杨过与小龙女若是在这时候成亲，就基本上没有人会觉得惊世骇俗了。

到了古龙笔下及其以后，官府基本上就在江湖中绝迹。个人主义的侠开始成为主角。江湖上崇尚个人奋斗，崇尚“谁够狠谁就能活下去”（《大唐双龙传》）的信条。在江湖上的谋生之难，也远远超过了金庸时代。阿飞（《多情剑客无情剑》）吃饭时，是将一颗颗米饭极其认真地吃下，绝不剩下一粒。因为饥饿，他对每一颗米饭都充满了尊敬。哪像金庸笔下之人随时都能吃到美食。江湖之上，大家都在努力工作，满怀创业精神，也不像金庸时代虽也有腥风血雨，但基本上还是田园牧歌。

韦伯在《儒教与道教》中，称俸禄体制下的古代中国为“政治资本主义”，解释了其无力发展出近代西方“企业资本主义”的缘故。以此观之，武

侠之中的“江湖”，则是一种“武功资本主义”。武功及由此而来的江湖地位，作为一种稀缺资源，是完全按照市场经济的原则，通过在死亡面前人人平等的决斗来实现优化配置的。这是一个基本上完全摒弃了身份因素的契约社会，哪怕你是“高干子弟”，比如青城派余沧海的儿子，武功不济，也不过一刀就被人杀了。尤其到了古龙笔下，这个江湖已经差不多是一个自由主义的江湖，江湖门派也出现了企业化的势头。

在金庸时代，虽有大隐隐于市的说法，但各门各派还是上山下乡，扎根在深山老林，主动回避主流社会。因而形成一个非常单薄，既不被认同，也缺乏实力的社会夹层，并不能在政治国家与个人之间充当有弹性的缓和和牵扯。他们也有一定的组织，却与近代法人企业无关，缺乏营利性经济实体的追求。而是模仿国家的行政体系，或者拟制一套家族的血缘伦常。前者如少林寺、日月神教，后者如红花会。他们唯力是举，缺乏对普适性游戏规则的要求，也就无法实现对江湖的“数目字管理”。

由此可以理解关公崇拜何以持续至今日的缘故。关公的威望不是来自他的卓越武功和盖世功勋，而是来自千里走单骑、义释曹操以及“竹可焚其节而不可改其志”所代表的“义气”二字。这是江湖险恶之中必不可少的意识形态，是行走江湖的“信用卡”。没有这张信用卡，令狐冲早就被田伯光一刀杀了，如何能够笑傲。

但这个地下化、隐秘化的江湖，始终受制于重本轻末的传统文化，受制于儒家伦理与政治国家的制度资源，受制于科举制度将文化精英尽收彀中的局面，也就执著于一己之武力，没能积累起商业财富，更没有能力去向官家赎买华山、嵩山的自治权，从而形成近代意义上“City”和“Civil Society”。正统秩序中的团体身份通过江湖行会以及拟制的兄弟关系，依然成为这一看似远离庙堂的空间中的价值主宰。

而古龙笔下之武林，就颇有些类似西方中世纪末地中海沿岸兴起的那种“江湖”。那是一个包括海盗、船员、冒险家、工匠、高利贷者以及剑客的江湖。他们同样是挣脱了封建领主与附庸关系的边缘人，在平原聚而居之，拓展空间，平买平卖，居然形成了市民社会的气候，仗着罗马法的复兴，“江湖”的游戏规则迅速树立，一己之武力逐渐让位于财富和权柄，最终成为现代商业社会和民商法律的温床，向贵族政府讨价还价，慢慢坐大，然后取而代之。

在《多情剑客无情剑》中，我们便看到财富与权柄的力量，已经胜于武功。武功不再是一个模拟市场经济中的终极标的，而沦为获取财富的手段。这再也不是那个所有人都向往华山论剑，以武功天下第一为事业巅峰的江

湖。而武功天下第一的人也不一定就是江湖中最有财富与权柄的人。“金钱帮”的出现，暗示了这种转变，“武功资本主义”开始向“金钱资本主义”发展，江湖不再浪漫，不再是田园牧歌。

到了《流星蝴蝶剑》，江湖帮会的企业化更加显著。“孙老伯”是一个开创世纪的人物，一个类似于“教父”柯里昂的角色。他在政治国家和宗法家族之间，已经组建了一个最大的商业集团，和近代城市般的基业。他不是任何意义上的大侠，而是百折不挠的娱乐界和地产界巨子。他的角色也已完全超越了黑道和白道的划分。孙老头在武侠中的亮相，标志着自由主义江湖的成熟。

令人气馁的是在武侠之外，江湖，终于还是一个没有能够发展起来的市民社会。就连梦想一统江湖千秋万世的东方不败和任我行，对于进行财富增值的商业活动也是兴趣寡然，比不上一部“葵花宝典”的魅力。到了近代国门打开，西方列强如狼似虎而来，青、漕、洪、拳等帮会门派这才转换思想，睡狮猛醒，开始经营黄、赌、毒，并且盗亦有道，违“法”必究，执“法”必严，正是穷则思变，开始了其近代化和企业化进程。直至香港，洪兴等社团一面依仗个人武力，一面纷纷改组公司制，这才将中式江湖和西式江湖的行头结合起来，放弃关公而走向法治化的金光大道。

江湖已死。令狐冲生在今日，也不过一古惑仔，绰号“山鸡”。

虽说亡羊补牢，未为晚矣。但毕竟是失了先机，要将黑钱洗干净，恐怕还要假以时日。

欧阳锋的毒能流多久

人们心中善恶的观念往往是持久而绝对的，尤其在从柏拉图到康德的欧洲先验主义的理性传统下，善或者恶似乎都是真空状态下的一种纯逻辑观念，不加一种相反的外因进去，就不可能相互转化。换言之，善不会平白地变质，恶也不会仅仅因为时间的经过，因为记忆的淡化而消失。

乍一听这看法也没有问题。恶毒的经久不息有一个厉害的故事，《射雕英雄传》中的“西毒”欧阳锋，在大海上与周伯通打赌，说可将数千的鲨群一举翦灭。他捕捉一头鲨上船，从自己杖头的两条毒蛇口中，挤出满满一杯“黑如漆、浓如墨”的毒汁，倒入死鲨的伤口中，再扔入海去。群鲨一阵抢食，不久纷纷毙命，又成抢食的对象。十而百，百而千，果然将那鲨群尽数歼灭了。谬毒流传，何能一至于斯？不但令周伯通一干人等尽皆变色，也足以令读者挢舌不下。洪七公不耻下问道：“你小小一杯毒汁，凭他毒性厉害无比，又怎能毒得死这成千上万的巨鲨？”

欧阳锋这样解释，“这蛇毒甚是奇特，鲜血一遇上就变成毒药”，于是一条鲨鱼毒发之后便有了数百斤的毒汁，第二条遇上就“又多了数百斤毒汁，如此愈传愈广，永无止歇”。

要依他小说家言，今日不但是鲨鱼，海洋鱼类大概都该灭绝了。霸道的就在这个“永无止歇”上。如说是毒汁高度浓缩，一滴可杀死哪怕一百一千头巨鲨，那总也有个game over的时候。只有西毒这种说法才可能“永无止歇”，这毒已不是毒，已成了一种遗传基因，成了一种创世纪。犹如撒旦说，“要有毒”，就有了毒。在武侠中这种夸大毒性的情节比比皆是。再如古龙小说改编的电影《楚留香》，无花和尚为了毒死水母阴姬，特意寻找阴姬饮用

泉水的源头，在上游投入剧毒"天一神水"，川流不息之后，居然依旧还有毒。

恶永远都是恶，不可能被稀释。这种对于善恶是非的抽象的正义观，正是这种种夸张情节背后能被我们接受的潜意识。说白了是对第二条之后的鲨鱼的"有罪推定"。你吃了有毒的东西，你就是有毒的东西。如果将这情节的寓意推延出去，将物质性的"毒"换成观念性的"恶"，这种逻辑就是我们比较熟悉的了。而另一种不同于欧陆先验主义理性传统的逻辑，是以英美为主的经验主义智慧。它拒绝那种将概念抽象化的倾向。以君主制为例，第一个君王就像是第一条鲨鱼，先验的正义观和经验的正义观都承认它的权力来源的确是非正义的。然而分歧在于，这种统治的权力到了第十五条鲨鱼（比如路易十五）的时候，这种君主的权力是否仍然是"非正义"的呢？

经验的正义观会认为非正义在相当程度上已被稀释了。用贡斯当的话说，君主制逐渐成为了"被时间修正和被习俗软化的制度"。时间的流传可以变恶为善。他认为当初的恶无论多厉害，到了第十五条鲨鱼就不再有毒了，说不定还滋味不错。这在绝对化的抽象逻辑中当然讲不通。但先验的正义观无法解释这样的事：为什么清初老百姓为不剃头可以不要命，到了清末却反过来，为了留辫子可以不要命了？

更厉害的在对财产权的态度上。洛克认为财产权可以由最先的占有而来。这是经验主义的逻辑，英美的财产权法都建立在这个根基上。最先的占有尽管不公平，但符合条件地占有一旦时间长了，不是你的东西也可以变成你的东西。但从康德到马克思都不认这个账，他们觉得占有只是一个非正义的事实，不正当的事情时间再长还是不正当，怎么会转身变成正当的权利呢？这是从根本上否定财产权原则的一个先验逻辑。所以我们的法律到现在还是不承认"先占"可以成为权利的来源。我们几乎不承认任何可以使"不正当"变得正当的理由。这和欧阳锋的蛇毒理论一样，毒永远都是毒。不承认它会变淡，变没有。比如一件赃物（第一条鲨鱼）被卖给了不知其是赃物的张三，赃物还是不是赃物？张三又转售给了李四，李四是否能够拥有合法的财产权，他手中的"赃物"是否依然含有剧毒？一件在来源上有问题（有毒）的财产经历了无数的流转和继承之后，是否都"永无止歇"地是一件有毒的财产？

这里有着两种正义观的较量。一种是绝对的和无期限的，存在于理念的世界。一种是经验的和即时的，也是在活生生的现实中可以指望把握的标准。哪一种更令人对未来有信心？恰好是第二种。因为从国家主权到个人财产，没有一种权利经得起查祖宗八代。没有上帝，这世间就没有干净的权利

可言。流毒也好，财产也好，“永无止歇”只能令李四们寒心，令财产的流转甚至河流的奔腾都踌躇不前。

经验主义的正义观意味着谦虚。给定一个时间，给定一个程序。善恶只能在其中去判断和衡量。超出的部分最好留给上帝。

2003年3月17日

傅红雪的逻辑与地毯式轰炸

傅红雪是古龙笔下一个身世不明、内热外冷的冷酷杀手，跛一只脚，一柄黑漆漆的刀即使在做爱时也永不离手。他从小被灌输了复仇的使命，十七年间，每天的生活就是千百次地练习拔刀。你走进一间房，看见刀光一闪，一只断臂掉落在你面前。你拾起来一看，觉得似曾相识，才猛然醒悟自己的手臂已经被人手起刀落，那么这个拔刀的人一定就是傅红雪。

在武侠的世界，仇恨最深、出手最快的杀人者莫过于傅红雪。黄易的新作《错乱江湖》中，洪七公与黄药师与傅红雪相遇，九指神丐的降龙十八掌连出手的机会都欠奉，就 -刀，便被傅红雪重创。这个情节金庸的拥趸一定是不服气的，但我觉得基本可信。因为谁说过，比爱更持久的力量是仇恨。但傅红雪的悲剧在于，当他在"走不完天涯路，杀不尽仇人头"的夜歌中来到了关东万马堂，他最终发现事实的真相，并不是别人没有杀他的父亲，而是他自己根本不是当年被杀者的儿子。他的与生俱来的仇恨忽然落空，一切的恩怨原来与他无关。十七年来反复的拔刀，像西西弗斯艰难地将巨石推至山巅，却又跌回起点。

傅红雪还有勇气将那无根的仇恨重来一遍吗？仇恨是一种原罪，那个将他养大的女人告诉他：你一出生，雪就是红的。傅红雪的一生都摆脱不了这种原罪，即便仇恨的起点出自于误会和谎言，但仇恨的力量由此开始自我繁殖，起点已经变得不再重要。仇人就是仇人，想象中的仇人和真正的仇人已经没有了区别。最终只有仇人的死，才能让巨石落回起点，停止又一轮的周而复始。

在一切关于复仇的故事里，傅红雪的故事和汪曾祺先生写于抗战时期



的小说《复仇》，以及余华早年的《鲜血梅花》，是最令我动心的。因为这几个篇章都暗示了仇恨的荒谬和无根。其中余华的小说，明显受到傅红雪这个人物的影响。复仇者像《等待戈多》一样寻找着杀父仇人，却阴差阳错，几番与仇人失之交臂。当复仇者最终得知仇人的死讯时，他已将一生的光阴虚掷在复仇的路上。如果命运如此无常，因果如此繁复，那么复仇这件事本身唯一的结局，其实是将复仇者自己拉入永劫不归的深渊。

复仇，永远是战争的一个主题，亦是执法者挥之不去的一个宏愿。除开佛教，几乎一切的宗教文明，似乎都暗藏甚至宣扬着复仇的因子。《圣经·旧约》，就是典型的复仇文化，耶和华此人睚眦必报，即使末日审判，也多少带着复仇的意味。伊斯兰教更是直接崛起于战火当中，真主安拉与耶和华一样，首先是部落的战神。儒教孔圣人也是讲究“以直报直”的，老百姓说：有仇不报非君子。孔子的逻辑是：如果对你不好的人你以德报之，那么对你好的人你又以什么去报之呢？这个逻辑有点现代经济学预期学派的味道，如果对你好和对你不好的效果都一样，为什么还要对你好？

二战中美国对于东京的轰炸，主要的根源就是复仇。甚至投放原子弹，也是复仇的动机胜过了结束战争的努力。如果按照孔子的逻辑，复仇是对罪过的回报和惩罚，那么如果犯罪和不犯罪的效果都一样，为什么不去犯罪呢？所以不复仇就等于纵容罪过。以怨报怨，以德报德就是符合正义的。复仇将比不复仇更有助于减少未来的罪过。

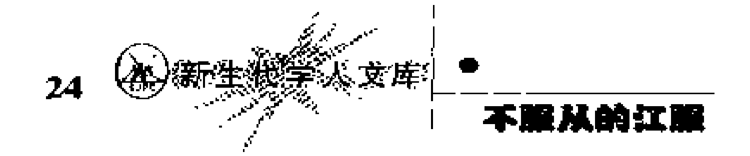
但假如形成冤冤相报何时了的循环往复，我们却看到复仇的行为往往没有减少，反而膨胀了未来的罪过。如果复仇是正义的，为什么会冤冤相报？在现代社会，我们看到一个杀人犯被法律判为死刑，是没有人站出来复仇的。法律的罪罚相当的原则其实就是孔子所言的“以直报直”。那么法律对于罪行的惩罚是否就等于是复仇？

我愿意把法律的惩戒，理解为进入一个正当程序之中的复仇。复仇的正义性，只有当复仇的权力从个人的手中被夺走而交给法律时，只有当复仇的行为由一个正当的程序所决定时，复仇才不会激起冤冤相报，复仇者的资格才不会被怀疑。因为法律的程序性淡化了复仇这件事的针对性，作为个体的受害者也才不会被复仇的欲念拉入不能自拔的深渊。传言当初向广岛、长崎投放原子弹的飞行员不堪承受精神自责，最终有人选择了自杀。可见复仇这件事在名义上的正当性，并不能掩盖复仇行为本身的不义。

当傅红雪去与仇人决斗时，他的女人问道：你有把握胜过他吗？

傅红雪说：没有把握。

他的女人说：既然没有把握为什么还要去呢？



傅红雪答道：如果我有十足的把握杀死他，我就不会去了。因为那就不是决斗，而是谋杀。

在傅红雪的逻辑里，复仇这件事的正义性是与手段有关的，复仇不等于谋杀。而在自身安全的情形下谋杀一个人，则是不正义的。谋杀一个凶手，同样是谋杀。这个逻辑其实也构成了投放原子弹的美国飞行员最根本的困惑。自二战轰炸东京以来，大规模的居高临下的地毯式轰炸成为美国最常见的战争和复仇的方式。从越南到伊拉克，从南联盟到今天的阿富汗。但是战争与屠杀的区别，也许并不仅仅在于理由和动机，而在于手段。正义的战争可以允许偷袭，允许欺诈，但战争在本质上应该是一种决斗，而绝非谋杀。

美国作家、小说《裸者与死者》的作者诺曼梅勒，他在接受采访时，对科索沃战争的看法就和傅红雪如出一辙。梅勒这样指责美国人："你去打仗，从一万五千英尺高空扔炸弹而自己不损一条人命，这是耻辱！你去打仗，自己不流血就打赢了，这不是打仗，这是处决。这是一种不加区分的处决，而你连你在处决谁都不知道。"

然而劫持民航飞机撞毁世贸中心的恐怖分子呢？他们的手段就不是谋杀，而像是决斗，是与数千名无辜者同归于尽。美国的复仇则是居高临下的轰炸。一枚号称"雏菊切刀"的巨无霸炸弹扔下去，就可以炸死方圆六百平方米之内的一切生物。那么谁比谁更加无耻呢？强弱之分和这种手段的迥异又能不能反过来掩盖理由与动机？据《波士顿环球报》报道，在贝鲁特和开罗，那些喝着可口可乐的反美青年们，他们感到无法接受的就是"一个世界上最强大的国家居然要去摧毁一个贫穷的小国"。一个不讲求程序正义的执法者和一个盗亦有道的罪犯，这是香港黑社会电影里常常出现的对峙场面。那么我们选择支持谁？

在实质正义与行为手段之间，在所谓的文明冲突和作为原罪的仇恨之间，理应一个都不宽恕。敢死队一样具有献身精神的恐怖分子，其滔天罪恶和对于文明底线的挑战，并不能因其敢于搭上自己的性命而有丝毫改观。而美国反恐怖主义的战争与复仇，也没有理由使一场师出有名的战争沦为居高临下的屠杀。尤其当美国国内的民权状况在战争的影响下，都受到来自国家安全名义下的打击和削减的时候，我们对于复仇者的支持也是危险的。

中东的无数年轻人，就像是一出生就被告之"雪是红的"的傅红雪，他们每天反复地练习拔刀，真正的敌人和想象中的敌人在冤冤相报的轮回中已经融为一炉。在"文明的冲突"的理解模式里，美国及其代表的文明势力，看上去就是他们的不折不扣的杀父仇人。而今天的美国也就像那个万马堂的堂主，在遭到复仇的打击时将每一个附近的高手都视为凶手，或者在草木



皆兵的恐惧中像《鲜血梅花》中的阮海阔，踏上复仇和找寻仇人的漫长之路，最终将自身拉入复仇的深渊，将两百年的民主政体绑上一辆危险的战车。

这不是不可能的结局。因为强势者的同态复仇，最大的可能不是把仇人拉到自己的水准上来，而是把自己降到仇人的水准上去。

2001 年 11 月 9 日于包家巷

走出珍珑棋局

珍珑者，指围棋中苦心经营编排的求活难题。《天龙八部》中逍遥子为寻求传人，摆下一副旷世奇局，他的的徒弟苏星河也算是智商极高了，收了八个徒弟，琴棋书画乃至旁门左道、奇巧淫技，一人专攻一样，个个都是博士后。但苏星河为一盘棋皓首穷经三十年，却一无所得。

有道是人心之巧，巧夺天工。人类智谋造出来的物事，恐怕确有超过造化之妙，令上帝亦有拜师求艺之意。这是近代以来理性主义崛起的成就。就一盘棋而言，古往今来的国手们也留下不少如"当湖十局"这样的呕血之作，精微之处足以让老天汗颜。但棋局毕竟是两个人下出来的，一盘棋最终的局面，无非是两个智者你情我愿的意思表示。换句话说，一盘棋好比是一笔交易。总是羚羊挂角，有迹可寻。哪怕你算无遗策，对局之时还有诸多环境与心理因素，无法彻底根除。所以人无完人，棋无完棋。

但一个智商高绝之人如逍遥子，刻意摆出来的完美棋局，步步为营，着着杀机，就实在算是棋局中的一个香格里拉。只要是二人合意下出来的棋，终有破解和继续的余地，而一盘摆出来的完美棋局，却似乎令人无以为继。借用时髦的话语，一盘下出来的棋，双方都有着传统的"路径依赖"，一盘棋就其整体而言，算得上是自发演进到了眼下的局面。而苏星河遵师命摆下的这副珍珑棋局，却是在一个自命不凡的灵魂统治下越俎代庖地规划至此。如是问他这盘棋如何走成这个局面的，把一步步棋复盘出来，必然发现其中的某些步骤与理不通，臭棋翩翩。若是二人交战，是断不会演化至此的。

但一般的围棋高手，总免不了设计珍珑的爱好。不过一般的珍珑题，少则十余子，多不过四五十子，规模有限。像逍遥子摆出的这一幅多达二百余

子、一盘棋已接近尾声的珍珑，就恐怕是五百年才一出的异数。

如用中国之政局作譬，李鸿章所谓两千年未有之大变局之前，是一盘棋；这大变局拉开序幕，则是又一盘棋，还是两个人下，只不过换了洋鬼子上场。但五四之后格局又一变，到了1949年开始第三盘棋。这盘棋就颇似逍遥子左手对右手摆出来的珍珑了，横竖只有一个人下。这盘棋的下法是把第一盘和第二盘的残局一手拂去，问道："有多少棋可以重来？有多少人愿意等待？"

一个对手都没有了。这盘棋完全按照一种自命不凡的意思从头下起。从逍遥子下到苏星河，三十余年过去，猜中了开始，却猜不中结局。

三十年之后，江湖群雄并起，所谓八部天龙，非常的多元化。苏星河又把这盘棋摆出来，想替师父找一个解此僵局的接班人。前后一共有五位高手出来下这盘棋，他们是段誉、慕容复、鸠摩智、段延庆和虚竹。从书中看，珍珑棋局要求白子求活。其中鸠摩智是代苏星河做庄，执黑和慕容复对局。而虚竹是为救段延庆之命胡乱出手，出手之后则由段延庆以"传音入密"的上乘内功暗中指导。所以这两个撇开不算，那么有三个人曾认真地下这盘棋。恰好下棋的三位都是帝王后裔，下这盘棋就具有了逐鹿中原的意思。

书中总结了这三人之败。金大侠说，"段誉之败，在于爱心太重，不肯弃子；慕容复之失，由于执著权势，勇于弃子，却说什么也不肯失势"。围棋通常的道理是弃子取势，要梦想一统天下的慕容复弃子又弃势，也实在是难为他了。然而这一盘棋原本是推倒重来，刻意为之。既然当初是白茫茫一片真干净，如果最终的因果非要落回一个"弃子又弃势"的局面才能求生，也可算天道循环，合情合理。执子下棋的人其实也不用多有埋怨。

至于段延庆的招数，用玄难大师的话说，前十着是正道，从十一着开始就入了旁门邪道。金大侠点评皆因其身有残疾，不得不抛弃原先的本门正宗武学，而渐入魔道。所以武艺、棋艺一脉相通，这盘棋也下不下去了。

其实围棋与象棋相比较，殊有不同。围棋对于路径之依赖更胜于象棋。像逍遥子摆出的这副珍珑，二百余子，越到残局越是复杂。以往的几乎每一步棋都在棋盘上，对眼下的取舍构成了现实的制衡和诱惑。而象棋之残局就不然，越到后面越简单，以往的灰飞烟灭都成历史，并不会对眼下的对战构成现实意义上的制约。换句话说，如果你下的是第三十步棋，你压根就不用考虑第十一步棋是什么，只要有足够的棋力，换个人上来，你大可把每一步棋当作一个新的起点。

史容易被人提及的一点区分，当然是象棋以王者为尊，而在围棋面前则是人人平等。逍遥子摆下的珍珑棋局中，在棋局的右下方有一块白棋生死未卜，而中央一大块白棋已仅剩几口气残喘而已。照象棋的规则，既然中原已失，首都沦陷，甚至王者被擒，那么偏安一隅的一小块棋就已经输了，没有存在的合法性。但这块偏安的白棋却是这盘棋的灵魂所在，前无退路，后无回旋余地，一盘棋僵持数十年，已经落不下子去。

苏星河的徒弟范百龄在一旁琢磨右下角这一小块白棋，只一会工夫，胸中便血气翻涌，再计算一阵，忽然眼前一团漆黑，一口鲜血井喷而出。可见厉害如斯。慕容复与鸠摩智对局，下得二十余子，得一个"不肯失势"的评价，也就是败在这块棋上。鸠摩智一声大吼："慕容公子，你连我在边角上的纠缠也摆脱不了，还想逐鹿中原么？"

慕容复顿时感到气数已尽，拔出剑来就要自刎。

这是第二个为这盘棋不要命的人。

既然象棋是一个身份社会，君王被吃掉，传统和秩序顿时颠覆，剩下几个残兵败将苦苦挣扎又有何用？即便偏安一隅，也是个僭主而已。所以象棋的成败全在于君王的稳定。

而围棋的世界是从身份到契约的。每一个棋子在交易面前人人平等，人人皆可以白手起家，领袖群伦，也可以一部分棋子先富起来。所以在起点和游戏规则的平等下，就看各自的造化，谁离了谁都活不下去。

这个胜负方式的变化在历史上也有自发演进的教训。引用钱穆的议论，有唐一代政治清明，相权很重，政府与宫室分得比较清楚，地方上的政制和经济也较独立，所以安史之乱两京尽失，若是下象棋，安禄山便要大叫："你们已经输了，不许耍赖。"然而地方上财富殷实、人才辈出，到处都可以各自为战，倒转形势。可见李家与安禄山下的乃是围棋。但到了宋代，中央集权加剧，相权衰微，地方萎缩。所以汴京一失，全国立刻土崩瓦解，毫无办法，就完全是象棋的规则了。

这个例子也可以拿来说服那些认为中央集权有利于稳定的观点。

稳定如果要压倒一切，就要下围棋，千万不要下象棋。

僵局最终被虚竹打破了。

段延庆下这盘棋，先是肌肉僵硬，目无表情，而后心神荡漾，难以自制。加上丁春秋老怪在一旁怂恿，于是走火入魔，举起铁杖也要自尽了事。这是继范百龄、慕容复之后第三个为了这盘珍珑棋局不要命的人。对围棋一窍不

通的虚竹慈悲心起，为分他心神，快步走上前去，取过一枚白棋，将双眼一闭，随手放在了棋盘上。

不料这一颗子偏偏就放在了中央一大块被围得水泄不通、尚有一口气的白子里面，顿时这一大块白棋就被自己杀死了。高手们在一旁哈哈大笑，摇头不已。

随后清醒过来的段延庆便以"传音入密"的方式，借助虚竹继续下这盘棋。更加料不到的是几步棋后，局面竟豁然开朗，白棋如凤凰涅 ，死里逃生，一盘棋的胜负之机居然倒转了过来。苏星河、段延庆等高手此时已经渐渐明白了这个珍珑棋局的Know-How所在。原来棋局的关键就在于二百余手的征战，已经使白棋尾大不掉，负累重重。棋盘所余的空间已经所剩无几，即使有回天之术，也是巧妇难为无米之炊。既然不能吃掉对手，干脆就吃掉自己，虚竹那一手自杀的下法，让棋盘顿时清空了半壁江山，等于回到了这盘棋刚下到一百余子的地步，那么局势反而还大有作为。

慕容复在一旁看着，觉得这之后的棋自己也会下，就是那杀死自己数十子一块大棋的做法，实在是难以理喻，断断下不出来。如果没有虚竹这个看似自杀之举，这个珍珑棋局恐怕千年之下，也无人能够破解。

慕容复执著于边角上的纠缠，段延庆则怀着逐鹿中原的雄心，正所谓棋如其人，这么一步勘破生死的大智慧之棋，是断断下不出来的。段誉虽然无争霸之心，但始终是妇人之仁，也做不出这种生死倒转、否极泰来的残酷之举。逍遥子本人倘在棋局之中，能否下出这一步，其实我也是颇为怀疑的。虚竹能下出这一着，一半是际遇，一半或者是天意。但是假如有一真正的高人，深谋远虑之后，敢于放弃既得利益，勘破一时之生死，果然下出这一着来，这样的人就不仅值得佩服，甚至有些令人恐惧了。

一盘棋下了几十年，忽然峰回路转。珍珑既破，逍遥子便将自身七十余年功力尽数转入虚竹体内，旋即气绝而去。逍遥子虽死，但七十年的辛苦练功却得以延续，没有白费。这一举动又类似于方才那盘棋了。可见逍遥子本人不可小觑，能下出那"挥刀自宫"的一步棋也未可知。

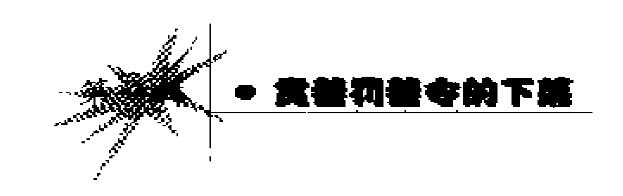
赏善罚恶令的下落

天下最令人畏惧的美食，莫过于金庸《侠客行》中一碗腊八粥。孤悬海外的侠客岛主，每隔十年派出张三、李四两位“赏善罚恶使者”，前往中原武林，广邀各大门派掌门到侠客岛喝这碗据说放下了“断肠蚀骨腐心草”的腊八粥。By the way，两位使者根据十年来的明察暗访，凭其高深莫测的武功，对犯下罪孽的江湖中人则大开杀戒，一个都不宽恕。

三十年中，共有三批一百多武林高手慨然赴岛，却无一人回还。

武侠世界里，这类似的替天行道、赏善罚恶的组织，都如侠客岛一般游离于世俗人间之外，神龙见首不见尾，平日里并不出来干预世俗的秩序。根据古龙《绝代双骄》改编的香港同名电影里，“赏善罚恶双尊”的出没周期更长，每十八年露面一次，选定一武林盟主，并传授其一套足以钳制天下枭雄的玄冰烈火掌和寒玉功，以行使赏善罚恶的使命。而一代武林盟主移花宫主其实也是深居简出的，有点像英国的老法官。赏善罚恶双尊的背后，则还有一个大象无形的无名岛。这个架构可以勉强称之为武林中关于赏善罚恶的三审终审制。而侠客岛的环节少些，是二审终结。

要赏善罚恶，除了拥有独霸天下的武功外，还需要某种合法性道具的烘托。武林中人虽处江湖之远，却大多对于创制权力的符号系统如痴如醉。比如《侠客行》一开场，先声夺人的就是谢烟客限量发行的“玄铁令”。为了争夺一枚“玄铁令”，差些闹得武林中人横尸遍野。不觉令读者对谢烟客生出些无限景仰。然而等到张三、李四的“赏善罚恶令”坚挺亮相，那个劳什子的“玄铁令”便立即疲软得不知去向了。这让我们想起公案小说和周星驰《九品芝麻官》中那些合法性道具的斗法场面：你有虎头铡，我有黄马褂；你有



尚方宝剑，我有免死金牌。这些自相矛盾的合法性道具都源出于至高无上的皇权。而那皇权本身，又自有一套玩意。从“受命于天，既寿永昌”的蓝田玉玉玺，到服色、图案、称谓和“奉天承运皇帝诏曰”的一整套行头。凡夫俗子不免都有拜物教的习气，以及胡适先生所谓“拜名教”的敬畏之心。所以权力犹如商品，亦需要策划包装。而包装的方向就是权威的“非人格化”。你须得将威权从人身当中抽出来，注入一些器物或语录之中，方可使威权具有超越于人身之上的先验性及合法性，同时亦使威权可以名正言顺地传承。

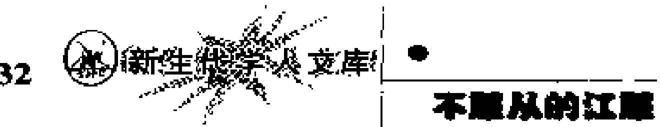
比如汉初，叔孙通新制汉仪。礼成之后，繁文缛节，场面庄严。人人“莫不振恐肃敬”，皇帝辇出，皆俯首不敢仰视。流氓皇帝刘邦散朝回去，对老婆感叹道：“吾乃今日知为皇帝之贵也！”

《笑傲江湖》中的杨莲亭，便效仿叔孙通，为东方不败定制了这么一套CI标识。大堂名曰“成德殿”，大堂经理便是“殿前点检使”了。教主的名号比皇帝矮一级，曰“文成武德、仁义英明圣教主”。教众行跪拜之礼，口中念念有词：“教主中兴圣教，泽被苍生，千秋万载，一统江湖”。

暗藏其中的合法性源泉，足以令任我行英雄气短，照单全收。要没有这一套行头，说自己口含天宪，欲赏善罚恶，便缺少些底气。峨嵋派有一枚“玄铁指环”，明教则有“圣火令”（金庸《倚天屠龙记》），苗疆总峒主有“绿玉竹符”（梁羽生《鸣镝风云录》），小小的铁鱼帮也有个“号令长江”的铁鱼令（古龙《彩环曲》）。那左冷禅五岳剑派合并之举尚未成功，便急不可待地炮制“五色令旗”，拿着它号令三山五岳。而萧逸笔下一个叫做云海和尚的家伙，和谢烟客一样孤家寡人一个，却也在江湖上限量发行一种特大号的制钱，唤做“如玉金币令”。上面刻着一行小字，“三湖四海通行”。这就只好说他是沽名钓誉了。

这些器皿大多和我提过的丐帮打狗棒一样，有一种如教主亲临的象征。凭借其威权的“非人格化”，到了后来，甚至比后辈的帮会首脑本人更富于合法性，没有这玩意，就算取得了政权，也风雨飘摇，名不正言不顺。比如那块“受命于天，既寿永昌”的秦玺，在吾国历史上相当一段时间，便有此种魔力，要当皇帝还非得将它拿到手不可。而你看好莱坞新近的大片《指环王》，便知尚未“除魅”之前，西方的江湖也不过是这么个调门（关于《指环王》，另文再论）。

所以，试想，在合法性道具的斗法中，那张三、李四隆重出场，要不拿出个重量级的法宝出来，赏善罚恶，口说无凭，恐怕连谢烟客那一关也通不过。就算武功盖世，也是个僭主，没有合法性。所以两位使者向中原武林各人发出的请柬，便是龙木两位岛主精心设计的“赏善罚恶令”。令为双面铜牌，分



别镌有一张和蔼慈祥的笑脸和一张狰狞凶煞的恶脸，做工精美，造型前卫。若是有无形资产之评估，身价自当在“红塔山”、“长虹”之上。

凭着这一“赏善罚恶令”，便为张三、李四的赏善罚恶凭空杜撰了一个根据。

若论人世间之“实质正义”，也无非赏善罚恶而已。赫胥黎在《天演论》中指出，人类一个迷惑不解的问题便是祸福无常，善人不得好报，恶人未受应有的惩罚。或如司马迁所云“颜回之夭，盗跖之寿”，使人疑心善恶之无报。柏拉图在他的《理想国》里倡导一种恶人下地狱、善人上天堂的想象。这也是人类古往今来对于“实质正义”的永恒梦想。孔子说，如果“以德报德，以德报怨”，对你好与坏的结果都一样，那为什么还要对你好呢？如果善不能赏，恶不得罚，以功利主义的观点而论，那我们为什么行善，又为什么不能为恶？

法律两个字还没有说出口，“颜回之夭，盗跖之寿”一句话，便把问题提升到了宗教的层次。张三李四那种十年一度、犹如天外来客式的赏善罚恶，对于中原人士来说，已和法律的力量相去甚远，而更加类似于一种无妄的天灾。所以张三李四的赏善罚恶，不是执世俗之法，而是对于“天道”的模仿。所谓替天行道。

相信冥冥中有一种赏善罚恶的力量，是一切宗教的共通之处。《书经》有云：“惟上帝不常，作善，降以百祥。作不善，降之百殃”。儒家所言的“天”，正是赏善罚恶的天，到了董仲舒的天人感应和灾异论，便把自然界的灾异福瑞解释为上天赏善罚恶的意志之外观。鲁迅先生回忆自己幼年的生活，说能在书塾之外、大众面前堂皇阅之的读物，只有《文昌帝君阴骘文图说》和《玉历钞传》，其中“都画着冥冥之中赏善罚恶的故事，雷公电母站在云中，牛头马面布满地下”。所以赏善罚恶，成为儒家进行道德教化的主要凭借。

儒家讲感应，佛家则讲因果。所谓种瓜得瓜，种豆得豆。行善作恶都逃不出这个逻辑。伊斯兰教的六大信条中，也是大讲真主的“执掌还报，赏善罚恶”。基督教的上帝耶和华，那更是一个睚眦必报的主宰者。顾准认为，“基督教要有一个赏善罚恶的上帝，很可能直接受了希腊思想的启示”。如果我们相信冥冥间“赏善罚恶”的正义必然存在，就必然接着相信一个善罚分明的执行者的存在，必然相信一个关于善与恶的绝对的评判。但如果我们根本不信所谓“实质正义”乃是宇宙当中的绝对秩序，面对善恶之无报，我们又该怎么自处？

被誉为明末中国基督教三大柱石之一的徐光启，他对天主教的认识便

从上帝是道德秩序的神圣来源这一点开始。徐光启说："天主……为道德之源"，"以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦根"，"其法能令人为善必真，去恶必尽"。必真必尽的原因，"盖所言上帝生育救拯之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使人爱信畏惧，发于由衷故也"。在徐光启眼中，这个背景与鲁迅提到的"雷公电母、牛头马面"等充满威逼利诱的劝世手段相比，强出不知几许。徐光启以基督徒的身份批评帝王之法，"古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情"，原因便在于缺失一个形而上的"赏善罚恶"的绝对源泉。"是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，而无必治之术。必使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，救正佛法者也。"

因为儒佛两家把赏善罚恶的理由归于"感应"和"因果"，基督教和伊斯兰等教则把这种理由归于一个人格化的我主。前者看上去似乎更理性，更接近于近世"上帝已死"之后的科学。如民国佛教领袖太虚大师所说，"我们翻遍全大藏经，没有发现佛说他自己是创造宇宙万有的真宰，也没有发现佛说他自己握有赏善罚恶的权威"。佛是一位领悟者，而不是一位创造者。至于宇宙的真理则完全出于自然。这个自然的真理又是"道可道，非常道"的。这事实上已经是一种无神论，看似卑谦，然而危险在于：冥冥之中既然"无主"，就必然断断续续地涌现出替天行道的"僭主"来。既然佛是从"众生本位"跳上去的，那么人人皆可成佛，人人可以是佛的转世。既然"恶有恶报、善有善报"的实质正义的念头在人们心中无法断去，而又找不到一个善恶间的绝对的评判者——

那么人人都可以赏善罚恶，比如张三、李四。

只要打造一块铜牌，就可以拿着鸡毛当令箭。

但是按徐光启的理解，什么"赏善罚恶令"，什么玉玺、龙袍，都不可能为"赏善罚恶"的行为立下真正的依据。没有一个上帝，就不可能有善恶之间的绝对标尺和道德诫令的神圣性。用帕斯卡尔的话说，"没有一个上帝，人的堕落就没有意义"。这是中国历史上第一个敢于彻底否定皇权神圣性的理由，一旦徐光启开始信教，皇权在他眼里就开始世俗化了，皇权的合法性危机便告来临。

显然，这个危机并不是将立法者从皇帝变为民众就可以安然弥补的。民主制度代表着一种世俗化之后的合法性理由，它并不能彻底解决"赏善罚恶"的实质正义问题，但它的一个好处在于，它把赏罚之间的权衡明确放在了一个程序性的正义观之上，终于杜绝了"赏善罚恶令"、"五色令旗"或者

尚方宝剑和免死金牌之间的合法性道具的斗法。

而“赏善罚恶令”只不过是这种斗法的初级阶段，在“去魅”之后的现代，合法性的斗法就不再拘泥于打造铜牌，而是创建企图与神学媲美的现代意识形态。张三、李四必须为自己的“赏善罚恶”立下历史决定论的恢宏背景，并在“私有制是万恶之源”的神学命题下为“实质正义”论划开善恶之间的绝对界限，并为自己的执法者身份进行伪神学的辩护。

所以民主的首要特性便体现为公共领域的世俗化，在真正的谦卑姿态下谢绝任何人关于“赏善罚恶使者”的上岗请求，并在公共权力的性质与运作的安排上，拒绝接受任何构建“实质正义”的形而上努力。在我看来，令人罗尔斯名噪一时的《正义论》，便是继马克思之后、对“赏善罚恶”的第二次大规模的形而上的哲学努力。尽管这一次的努力带着自由主义的价值背景，但这种在本质上锻炼“赏善罚恶令”的野心，却是反自由主义的。

孔子曰：六合之外，存而不论。现代民主制度对于实质正义的形而上根基的拒绝，在我看来，恰恰出自于一种真正的谦卑，并为“天道”与“我主”的莅临留下了余地。人子耶稣只可能活在民主政体之下，他在任何一个皇权体制和意识形态政体下果真出现，都会对那个体制的合法性构成致命的颠覆。所以除了民主体制所宣称的“宗教信仰自由”外，其他体制下的类似条文都必然是叶公好龙。

如同任我行上台，舍不得废弃那些“教主中兴圣教，泽被苍生，千秋万载，一统江湖”的合法性切口，现代起义军在二十世纪，打着“赏善罚恶”的历史使命进入京城后，也不能完全抛弃作为合法性道具而存在的庞大的皇宫建筑群。尽管斗法主要发生在意识形态的层面，但对这个道具的占据，还是有如对“玄铁令”或者秦玺的争夺一样具有举足轻重的象征意义，令落荒而逃偏安一隅的原政权顿时失去历史的依靠。

最大的一种悲哀是终审法官从深山搬回了都市。深居简出的移花宫邀月宫主变成了闹市区的武林城城主江别鹤。如果说在一个世俗化的民主体制来到之前，对“赏善罚恶”的僭妄是无法避免的，那么和一个日常性的道德乌托邦相比，我倒宁愿接受一个远在海外的侠客岛，每十年出没一次，作为天道的“替代性产品”，对中原武林在民间的以武犯禁、“赏善罚恶”进行一次再校正。即便搞错了，也算是“颜回之夭，盗跖之寿”，原本就正常得很。

试想，如果UFO里载来的就是银河系之外某个“侠客岛”上派出的张三、李四，每十年邀请这个世界上的各国政要去太空喝一次腊八粥，这个腊八粥就成了宪政民主制度的“高级法背景”。你说这个世界的权柄是变得更



良善一些呢，还是变成更可怕几分？

就这样一面等着所有“赏善罚恶令”退出公共领域的一天，一面等着信仰之光将我们在暗夜里闪亮。而比较后现代的姿态，如电影《绝代双骄》的结尾，林青霞说：这个“赏善罚恶令”还留着干什么，不如扔掉吧。刘德华回答：不。留着等我们的子女将来不听话，用这个来打他的屁股。

2002 年 2 月 23 日于包家巷

武侠小说中的政治学

“禁入坟场”的政治含义

《射雕英雄传》中的郭靖、黄蓉闯入铁掌峰的山洞，追来的铁掌帮帮主裘千仞立刻就停下，咆哮怒骂，却不敢再向前一步。原来这山洞是铁掌帮历代帮主埋骨之处，帮主临终时自行上峰待死。帮中有一条极严厉的帮规，任谁进入中指峰第二指节的地区以内，决不能再活着下峰。

斯蒂芬·金有一部小说便叫《禁入坟场》，多年前改编为电影，现今已成好莱坞的恐怖片经典。在那里，坟场之所以成为禁忌，在于为鬼魅的复活提供了足够的想象空间，因此一味的阴森诡异。但铁掌帮这个坟场不同，有庄严神圣的风度。书中说，若是帮主丧命在外，必由一名帮中弟子负骨上峰，然后自刎殉葬，帮中弟子都认其为极大的荣耀。斯蒂芬·金的“禁入坟场”出于形而下的畏惧，而在金庸笔下，“禁入坟场”的思想背景却是形而上的。

类似的场面在金庸武侠世界中层出不穷。比如《倚天屠龙记》中张无忌和小昭，也是一逃进明教的“防空洞”就立刻安全，明教教规规定：除教主之外，均不得踏入“圣地”，违者同样必死无疑。而这所谓圣地也不过还是一座坟场。联想起铁掌帮也是把坟场禁地称作“圣地”的。再想开去，古往今来圣地多为禁地，而禁地多半都是坟场。“禁地”，“圣地”，“坟场”，在君主制的政治哲学中，构成了一种“三位一体”的信仰。在类似于君主制的一切统治模式中，也构成了一种令人敬畏（同时造就荣耀）的力量。

和形而下的恐怖片一比较，不由问：如果不是怕鬼，那么禁入坟场的力

量到底是什么?神圣感如何会从坟场之中无中生有出来?这容易令人想起儒教中国的祖先崇拜。祖先崇拜造就了一种政治秩序,这种秩序分两步走,第一步借用原始宗教遗留的对于死者的敬畏之心来构建政治权力的合道性,建立一种用死人来统治活人的意识形态政治。第二步则借用父权和父子伦常的扩张来构建君臣关系,建立一种拟制的政治上的父子关系。以父权的合法性来为君权的合法性张目。这两步走一结合,禁地、圣地和坟场自然就三位一体了。

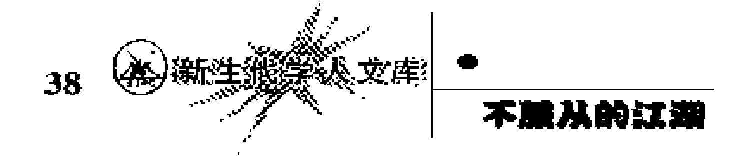
所以营造一种威权的方便法门,就是凭空划出一块禁地来。从坟场墓地到皇家宫殿,从木乃伊到水晶棺,神圣性的一个主要来源就是装神弄鬼。因为在封建中国,政治合法性的来源长期以来只有这一种。所以江湖上的帮会形成了气候,要进一步生存发展,不将教徒对于领袖的臣服完全依附在暴力上,而要在政治国家与宗法家族之外营造出另一个"想象的共同体"来。就要想法搞一点神圣性。但皇帝老儿占据了天下的资源,他可以去泰山封禅。江湖帮会只有自力更生,这方面做得最好的要数丐帮和铁掌帮了。丐帮把神圣性剥离出来放在了碧绿透亮的打狗棒上,而铁掌帮则借用历代帮主的葬身之地把神圣性一点点的囤积起来。一方面让领袖的威权神圣化,一方面这个神圣性又自成一个传统,也借死人(先前的领袖)对活人(现在的领袖)构成一些微不足道的制约。前一个模式让我们想起秦之后流传的玉玺,后一个模式就想起了隔壁日本的靖国神社。

所谓神道设教,在政治的威权尚未获得另一种合法性的理由(民主的理由)之前,"闲人免进"的政治禁地总会不同程度地存在,从有形的坟场到无形的意识形态。因为神圣性的彻底消解,将意味着政治威权彻底退回到以武犯禁的暴力上。而在民主化的政治哲学叙事之后就不同了,比如美国的白宫和国会,总会有一个定期的开放日,主妇们可以进去看看总统的床单有没有自家的洁白,一不小心就看出一桩绯闻。

不过这样一来,郭靖、黄蓉就没地方逃了,只能转身回来,去法院打官司,告他狗日的裘千仞一个利用邪教破坏法律实施罪。

周伯通插香炉

电影《斯巴达克斯》和《勇敢的心》里,义军首领不仅和独裁者抢天下,还要抢女人,而且抢女人的戏比抢天下还好看。寻常人的女人被皇帝抢倒是史不绝书,著名一例是冒辟疆被顺治帝抢走董小宛。但和皇帝抢女人,却是中国造反者的弱项。李自成顶到天只跟吴三桂抢了陈圆圆。就连梁羽生的



《七剑下天山》里，杨云聪也只和亲王多铎抢了一盘。可见想象力还是胆子太小。只有年轻时的金庸气魄大，《书剑恩仇录》一出手，红花会总舵主陈家洛就和乾隆皇帝抢女人，抢输了。到了《射雕英雄传》中的周伯通，和大理国皇帝抢刘贵妃，不仅赢了，还让段皇爷看破红尘，出家当了和尚。实乃吾国有文字记载和皇帝的女人通奸最成功的一例。到了最后一部《鹿鼎记》，金庸还不过瘾，让韦小宝一面和建宁公主私通，一面骂皇太后为“老婊子”，也算间接揭发了皇帝女人被抢的历史。

香炉插香，是民间关于性交的隐讳比喻。周伯通私通刘贵妃，含蓄点说就是往段皇爷的香炉里插了一炷香。和皇帝的女人通奸有何显要的意义呢？不是逐鹿中原的比喻，也不像前面两部电影的情节，有一些借同床之谊抬高造反者身价的意思。事情的关键在于皇帝的身份和君主制下的神权背景。九五之尊并不是一种特权，首先是一种政治哲学。皇帝背后的神圣性是君主政体的合法性来源。皇帝只有一个，那么为什么是这一个，这个“天子”的独特性需要各种形式来烘托，最主要的靠血缘，辅助的包括服色、图案等一整套CIS。其中自然也包括皇帝的女人。一个女人一旦被称为妃子，她就不再是一个女人，而在抽象的政治学意义上成为一个公共物品（public goods）。公共性的意思当然不是谁都可以亲近，而是摇身成为皇权和君主政体下的道具。或者换言之，一个妃子的身体（使用价值）是专属于皇帝的，但一个妃子的名分（价值）却是全天下共享的。所谓母仪天下，“皇后”的头衔，本质上就是皇室为天下老百姓提供的一个公共物品，它构成了皇权的一部分，构成了关于政治合法性的一个完整阐释。

所以如果倒过来，皇后的身体一旦被其他的男人分享，“皇后”被全天下共享的制度价值就像贞操一样消失了。因为皇权的神圣性在本质上和贞操是一回事，皇后的失贞将会使皇权的神圣性和辛苦累积的无形资产遭受打击，使统治的超验背景被削弱。甚至皇后的贞操就算没有失去，仅仅是被说三道四，这种怀疑的多米诺骨牌也会牵连到皇权本身。古罗马的恺撒大帝也曾被人插过香炉，他将妻子庞贝业休掉了。庞贝业的情夫因为通奸发生在宗教仪式期间，而被控亵渎神灵。出人意料的是恺撒在法庭上坚决否认他的妻子与被告有染。但恺撒是这样说的，恺撒的女人是不容怀疑的，一被怀疑就不能再作恺撒的妻子。

正是基于这个原因，霍贝尔在《原始人的法》中提出了这个问题：与首领的任何一个妻子通奸，究竟是一件私人性错误还是一项公共的犯罪行为？

在选举制度下即便和总统夫人有染，也是私生活问题无疑。但在君主制下，和一位皇后通奸就的确是一桩政治事件，是政治学必须思考的严肃命

题。因为皇帝的合法性建立在一种神圣的意识形态背景上，这种背景又和皇帝的人身密不可分。但在现代社会，随着这种统治权力的神圣性和人身性不断降低，和领袖的女人有染这一事件的政治色彩也就逐渐淡化，直到领袖的夫人不再具有任何制度上的意义，而彻底退回到私生活。

周伯通插香炉事件，也就还原为一个道德问题，而与大理国的千秋基业无干。

游坦之的孤星血泪

《天龙八部》里的聚贤庄少庄主游坦之，父母双亡，在复仇的路上偏又爱上星宿派的阿紫，便一发不可收拾，向着异端的邪途奔去。武侠中人本来心中无君，加上他幼年丧父，就正应了孟子的话，所谓无父无君，是禽兽也。

丧父寻仇本是武侠的一大母题。金庸笔下的武侠人物，十有八九是孤儿，且身世不明。到古龙笔下的傅红雪，开始脱离和解构了寻仇的窠臼，但依然继承了无父无君的孤儿套路。一个个都像孙猴子从石头中蹦出，独立江湖。从一方面说这是从身份到契约，开始彰显个人主义的本体价值。是好事。但从另一方面说，这种个体性的彰显却是通过无父无君的决裂来树立的，这一点却不免令人寒心，并暗含高风险。游坦之的悲剧就是一个例证。无父无君之后，游坦之的发展丧失了一切的方向性，术语叫做“路径依赖”。也对善恶是非的标准失去了起码的判断力和敬畏心。唯一的推动力只剩下“里比多”。这股天地不仁的力量，又恰好被另一个无父无君、连唯一的姐姐都惨死的阿紫姑娘给引爆了。

有学者尝言，中国文化是杀子的文化，西方文化乃杀父的文化。鲁迅说翻开历史尽是“吃人”二字，所谓吃人即是“食子”。在中国传统政治学的譬喻中，国家和君主一贯被想象为阳性的存在，谓之君父，前面提及这是以一种拟制的父子关系来构建关于统治合道性的政治哲学。以这个譬喻看，辛亥革命和五四运动开启的激进主义浪潮，在政治学的意义上就等于“杀父”。我们的历史大而化之，是先用五千年的儒家文化杀子，然后被迫用一百年的暴力革命来杀父。通过杀父来确立子的个体价值。娜拉出走之后，整个民族就变成了游坦之。

无父无君意味着新一轮进化的开始。空白的纸张好画最美的图。成败之间倒并不在于是否遇上了同样无父无君的阿紫。金庸笔下还有一个与游坦之类似的无父无君的悲剧人物，《射雕英雄传》中的杨康或者完颜康。但令人感到希望的另一个例子，却恰恰是杨康的儿子杨过。杨过在复仇的路上遇

上小龙女，那也是一个无父无君天地不仁的邪魔外道。但《神雕侠侣》中的杨过夫妇二人，好几次都走在游坦之悲剧命运的边缘，却最终被郭靖拉回来，回归了“为国为民，侠之大者”的儒家道统。我一直猜想杨过没有成为游坦之的理由，是否就因为郭靖的存在。那个被杨康杀父杀君、不忠不孝而背叛了的儒家“道统”，通过郭靖而在杨过身上复活。

正是郭靖将杨过身上因为无父无君而造成的暴戾之气慢慢化去，并成为了杨过的精神之父。似乎我们民族的过往命运，也一直在遇上阿紫还是寻找郭靖之间徘徊。

2003年2月于步云

法海和岳飞是一家的

之所以是一家的，因为虽然法海比较岳飞不讨人喜欢，但他们还是有太多相似之处。只说其中一点，就是他们仇恨的东西大致相同。

我谈到法海的版本是李碧华作品、徐克导演的电影《青蛇》，而谈论岳飞的版本则是《说岳全传》。我的以下评论是为乱弹，并不准备对其他版本中的人物形象负责。

电影中的法海是赵文卓演的。赵没有李连杰的英气，李连杰饰演的黄飞鸿满脸正气，使人不疑有他。而赵文卓的法海，冷峻之下，却多少让我生出此人不是大善即是大恶的观感。

当法海审视苍生，目睹世人的蝇营狗苟。他用悲悯与藐视的口吻说出了这部电影里的第一句台词："——人！"

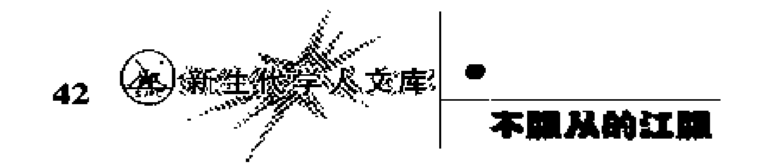
当他感应到蜘蛛精在云中作法，疾疾而走。法海飞身赶去，用同样的口气给犯罪嫌疑人定了性："——妖！"

一个虚拟世界的阶级结构就出来了：神-人-妖。

由此想起刘宾雁早期的名篇《人妖之间》。谁是人，谁又是妖？法海这样跳出三界外不在五行中的执法先锋，和如同贝利亚一样的清洗者，那种超越众生之上的裁量权又从何而来？当蜘蛛精求告无门，百年修行被法海收走，法海再次强调说："妖就是妖。"

这句话并非简单的同义重复。"妖就是妖"的意思就是血统论。无论你如何向善苦行，异端就是异端，反革命始终是反革命，休想混进革命者和统治者的队伍。

蜘蛛精和白蛇、青蛇，最终都被毁在这种血统论下。当血缘的身份被革



命一举洗刷后，在崭新的权力身份与官僚制下，年轻的遇罗克写下了这样的句子："任何经过个人努力无法达到的权力，我们一概不承认。"

对于蜘蛛精和白蛇来说，这将是迟来了千年之久的福音。

我们看出法海是一个追求纯洁和无菌状态的乌托邦者。当然，作为一个禁欲的革命者，他对肉欲世界的仇恨可能也夹杂其中。他为什么不能容忍一个蜘蛛精、容忍一个另类呢？法海并不是天生的统治者，他也是由修行而晋升到天庭雇佣军的地位去的。所以他的那一声悲天悯人的"人"，听上去就有些忘本。就像某些移民摇着头说："中国人啊。"

接下来说岳飞。

小时候看《说岳全传》，没有一个男孩子不对岳飞爷爷五体投地。《说岳》的第一回，且说西方极乐世界大雷音寺我佛如来，一日端坐九品莲台，讲说《妙法真经》。听讲的有四大菩萨、八大金刚、五百罗汉、三千偈谛，然后是比丘尼、比丘僧、诸天护法等等。场面宏大。

书上说，人家如来佛正讲得天花乱坠、宝雨缤纷之际，一位星官唤做女士蝠（充其量科员级）的，一时没有把思想认识统一到如来佛的讲法上来，竟然撒出一个臭屁，混淆视听。书上说人家如来佛大慈大悲，并不在意。但有一位佛顶上头的护法神就不依了。这位神明叫做大鹏金翅明王，眼射金光，见不得半点龌龊。见那女士蝠在如此神圣关头污秽不堪，不觉大怒，展开双翅，落将下来，照着这女士蝠的头上，只一嘴，就啄死了。

这大鹏金翅明王不用说，被佛祖罚下凡尘，便是疾恶如仇精忠报国的岳飞爷爷。可怜的女士蝠也往东土投胎，活活地被逼上了反革命的道路。果然就嫁给了奸贼秦桧为妻。

小时候看到这里，特别解气。心想那个贼婆娘，原来就是堂前放屁的家伙，历史上就是反革命的种子。可怜那时年幼无知，不知道自己也要时时放屁、臭不可闻的。只觉得岳飞爷爷那一啄，啄得光明正大、天经地义。

昆德拉说，媚俗就是对大粪的否定。我们看出岳飞也是一个追求纯洁和无菌状态的乌托邦者，作为佛祖的贴身保镖、大内侍卫，他为什么就不能容忍人家在至高无上的九品莲台下放一个屁呢？难不成天界的人个个都是这种脾气？难不成法海和岳飞在佛祖面前，果然就是一家的？

《说岳全传》第一回的一大段因果报应的引子，在我看来其实已经具有了怀疑主义的精神。它在岳飞后来的忠与秦桧夫妇后来的奸之上，加了一个超越于绝对的善恶观之上的解释。革命和反革命，其实都是有原由的。忠奸之辨，就成了第二层的内容。

但是一个属于肉欲的世界果然能被彻底毁灭吗？

在小青诱惑法海的一场戏中，我们看到，这个魔障丛生的半人半神、上天的选民，他的阳具竟然也开始了自由的勃起。

如果大鹏金翅明王此时在场，展开双翅，落将下来，照着法海的头上，只一嘴，也就啄死球了。

所以小青对法海说："你输了。"

所以小青爱上了勃起之后的法海。

所以勃起之后的法海在金山寺成为了抗洪英雄。

2001 年 7 月 17 日于包家巷

西天取经与《月光宝盒》

《西游记》本是所谓古典名著中我最不喜欢的，尤其对于漫长的西游。孙悟空被招安，其思想被统一到如来观音的理论上去之前，才是我乐意观看的。

但西游是一场史无前例的、寻找完美世界的长征。孙悟空最终被整合到这一由神佛一手操纵的乌托邦游戏中来，是这出戏最悲哀的地方。看这部所谓无厘头电影之前，我还尚未对唐僧师徒四人的西游本身，有过任何超越于童心未泯之上的关注。

但针对这个禁欲男孩的黄金组合，亦有一些理论的模型。

香港作家李碧华是最刻毒的。她说唐僧眉清目秀，乃一基佬。孙悟空是个无父无君的禽兽，何以对唐僧呵护有加、远之则怨、近之则恨呢。如果说美猴王对唐僧欲普渡众生、建立地上千年王国的伟大抱负有深刻的理解，未免徒招人笑。听听唐僧那些哀怨的对白吧：

“我不要你了！”

“你回花果山也罢！”

“若是再和你相见，我就堕了阿鼻地狱！”

看起来不似师徒，确像情人。更何况唐僧曾误饮子母河的河水而腹中有孕。当时便含羞带愧、不可告人。而那孙行者，只要一见有女人纠缠，便大喊妖精，一棍子打死。在基佬眼中，女人本是妖精，再兼情敌。那唐三藏到底是犯下什么错误被罚下凡尘的，看来也是个问题。

学者马克义先生的诠释要严肃得多。他说那孙悟空被压在五指山下几百年，乃是犯下了自由化的错误。早年孙悟空是自由主义者，这是说得通的。

而唐僧欲遵命而为的,确是让所有世人都能得以解脱、让社会历史形态可以终结的金光大道。无奈一路妖孽众多,需要一个有"妖"的出身、知根知底的人来保驾护航。我以前始终想不通的是招了安的猴妖孙悟空,何以对原阶级集团的大大小小的妖孽山魈,一个都不放过,恨得极不正常。

一个具有终极目的的远大前程(西天取经),需要一种异己的力量(孙悟空的金箍棒)来配合,所以把齐天大圣放出来将功赎过。这不是问题。马先生的问题是,如果我们把这只一夜之间学会的武功抵得上天界几千年积累的武功总和的、异己的妖精放出来了,而我们又不能让猴子暗恋上唐僧,那我们可以拿来制衡孙悟空的自由主义倾向,以及确保正确方向的紧箍咒又是什么呢?

还有一种我自家的思路,这师徒四人,除开可有可无的沙僧,唐三藏、孙悟空和猪八戒这三个人妖(罗家英的台词,妖只要具有了慈悲心,就不再是妖,是人妖),构成了"取经"队伍的三个精神层次。当然又是借用弗洛伊德的台词。说猪八戒是这个组合的"本我"(id),本我是没有时间与进化观的,所以猪八戒对西天取经的宏伟叙事和目的论丝毫不感兴趣;本我也是没有价值评价的,他只受本能的快乐原则的支配。所以,猪八戒是一只独行特立的、春光灿烂的猪。他对向众生指出什么才是最好的生活这么一件伟大的事情也嗤之以鼻,甚至保留了怀疑。我开始倾向于认为,猪八戒才是真正具有自由主义倾向的。至于孙悟空的青春期,不过是一种通常的逆反心理。

孙悟空则是团队中的"自我"(ego)。唐僧当然就是"超我"(super-ego)了。唐僧以自己的信仰和普救世人的良知,让孙悟空一步步向组织靠拢,一步步向佛祖所代表的那个乌托邦投降,并忏悔自己的前半生。在这一过程中,猪八戒被压抑了,猪八戒的正常的欲望和权利都被忽略了,在众生尚未得到解脱之前,猪八戒成为了西天取经这件事的第一个受害者。

如果离开西天取经的终极意义,单单看待取经长征中的禁欲问题,也可以反过来说,孙悟空是"超我"(super-ego),唐僧才是"自我"(ego)。在女儿国那一段,唐三藏明显是在克制,深受熬煎。而孙猴子却在一旁冷笑。"性"这件事情,对孙悟空来说,完全没有吸引力,这是极古怪的。我的猜想,孙行者一开始被压在五指山下,就被压坏了。五百年的时间,足以让他不可逆地成为性无能。

但在一切关于西天故事的阐释中,周星驰这部《月光宝盒》无疑是最精彩的。一个精通古诗的朋友说,周星驰是自梅兰芳之后中国最伟大的演员。如果对伟大一词进行新的解释,我认为这一看法是公道的。至尊宝借助于月光宝盒,回到五百年前的盘丝洞去救白晶晶,由于时间不凑巧,在影片中一

次次重复。这一段使我对电影艺术有了重新的认识和考量。并由于这种随心所欲的重复，感到周星驰才华横溢。

《月光宝盒》最重要的，不在于给几个为乌托邦摩顶放踵的禁欲僧带来了伟哥和西天没有的爱情，而在它将真正具有价值的乌托邦从西天雷音寺搬回了孙悟空的内心。它将西天取经这件带着历史决定论的事情淡化了，它使取经的目的模糊不清。当片尾的至尊宝吊儿郎当地扛着金箍棒，赶上唐僧等人继续上路的时候，我们几乎都已经忘记了他们要到哪里去，他们去干什么，取经这件事究竟还有没有意义？

在这部戏中，“超我”的宏伟叙事被摈弃了。至尊宝其实是孙悟空和猪八戒两个人的统一，即是“本我”与“自我”的融合。本能的快乐原则，不再是与西天取经的伟大目标相反的一件事。

“我猜中了开始，却猜不中结局”，这句台词指向的，其实是取经这件事的本身，而且听起来倒象是顾准这样的人在一九六六年说的。一个离开了取经队伍，又重新回到五指山下的孙悟空说的。

同时也意味着，追随者终于失去了暗恋和怨妇般的惆怅。以“独立之精神”洗刷了有关基佬的嫌疑。

2001 年 7 月 23 日于包家巷

董永如何爱上林妹妹

焦大不会爱上林妹妹，这是鲁迅的论断。尽管我尊重先生的洞察力，但还是不以为然。

卢梭在《新爱洛伊斯》的序言里说，那些描写巴黎上层贵族生活与情感的小说，把外省的乡下人一个个羡慕得不得了。原本说定了要娶邻居家的女儿，看看书上贵妇们的派头，即刻就看不上眼了。大家都到巴黎来打工，人人想跻身上流，结果做了妓女、做了流氓的，罄竹难书。假如要举办个什么超大型活动，还得把这些人清理遣返，多么的麻烦。

这里透出被剥削阶层的一种普遍心态。再看《红与黑》和《孤星血泪》，看得更加通透。一个显而易见的事实是，尽管焦大的价值观、人生观、审美观和世界观，以及朴素的唯物主义辩证法，和林黛玉比起来都是一个天上、一个地下，然而上层社会的文化成就与意识形态，并不单单对地主阶层的红男绿女，同样对农家子弟也有着如痴如醉的吸引力。对立阶级之间的关系，除了我们津津乐道的对抗和势不两立，恰恰更多时候体现出的，是被剥削者对于成为上流成员的热切向往。这种向往大大超过了对于满天神佛所允诺的彼岸世界的向往。上流成为底层的一种牵引，如果不是非要砸烂这个旧世界，这种牵引的价值就不容小视。

“三亩水田一头牛，老婆孩子热炕头”，是每个佃农最大的心愿。老婆孩子挤在一张床上睡，可见并没有三居室，没有保姆，还仅是一个自耕农的架式。进而成为小地主，更需要一生的辛苦积攒。在以往的历史中，许多焦大们就这样刚刚成为焦老爷，可惜便被打翻在地，再踏上了一只脚。

而林妹妹还在更远的地方……

焦大的命苦就在这里。他当年出生入死，把荣国公从死人堆里背出来，也便是梦想封妻荫子。因为不得实现，所以破口大骂，并在审美观上自甘堕落。即便在阶级对抗的关头，那李自成天天想着的也不过是一日三餐，妻妾成群。洪秀全更是猴急，从一个老婆“开盘”造反，东乡称王时就增长到七八个，打下长沙后有三十来个小老婆，到南京达到五十出头，方才拉个“涨停”。

科举制的出现，为农家子弟跻身上流提供了一个正规的途径。“朝为田舍郎，暮登天子堂”，布衣可以封相，就使得“王侯将相宁有种乎”的豪情得到了程序化的宣泄。上流社会留出了余地，以怂恿和鼓励焦大们通过合法的方式去接近自己心目中的林妹妹。有了高中状元的想象空间，就有了胆量先到后花园和小姐私订了终身再说。对小姐们来说，是一种风险投资。

科举制在封建之后，促成了帝制社会的新陈代谢，构成了所谓“超稳定结构”的因素。

如果对照《天仙配》这出戏曲，就更加分明。这一出民间流传、老少皆宜的戏曲故事，它的结局自然是体现了被压迫者心中最深远的梦想。七仙女，不外乎就是天上的林妹妹，林妹妹便是地上的七仙女了。地上的林妹妹当然瞧不上没情趣的焦大，而天上的七仙女却并不嫌贫爱富，主动下凡要向董永投怀送抱。天，这不是意淫却是什么。观众们的笑声之余，分明得到了一种廉价的安慰和精神的胜利。七仙女其实是在向每一个老百姓投怀送抱，因为董永是属于他们“穷人”的一员。所以越是焦大，越是在舞台下巴巴掌拍得响亮。

这出戏是一个乌托邦，和那些相门小姐后花园私会书生的戏曲还不同。那些戏里穷书生都是要高中状元的。私订终身只是一份期权合同。我们的古典戏曲几乎没有表现万一没有中状元怎么办，只是着重谴责了高中状元之后的违约行为。违约者无一例外，统统死掉。比如陈世美、王魁和石怀玉。

但七仙女却主动放弃了一切，并不是烧冷灶，盼着董永得到荣华富贵。尽管戏中的董永没有上流的地位，但有上流的精神。这部戏看上去还是像极了好莱坞。

林妹妹的贵族情趣和文胜于质的忧伤，对于焦大来说是一种高不可攀的风雅。就算欣赏不来，也是打死都不会承认的。我们今天在各种公共场合，可以看见许多新贵的焦大就是如此。其实书中已有征兆，便是比林黛玉还要不染尘埃的妙玉，在破落之际就被一伙连焦大还不如的焦大们掠走了。也有许多破落之后的妙玉被晋升之后的焦大们霸占。爱与不爱不好说，一时意乱情迷却总是难免的。

现实中的董永如何才能爱上林妹妹呢？上述说知，已有三种法门，一是种地挣钱，二是读书科举，三是杀人造反。

昨天经过一家店，放着港姐选美的电视报道，几个小伙围成一圈，那种眼神直勾勾的，露出让人不忍拒绝的希望。我很想把关于上述三种法门的结论告诉他们，但考虑到安定团结，我只是建议老板转台，让他们看看“同一首歌”。

昨天成都的报纸上还有一个挣了亿万家产的毛老五，登广告公开招聘林妹妹为妻。说了半天焦大，还不知道人家林妹妹怎么想。

林妹妹如何爱上焦大爷，又是另一篇文章。

2001年7月18日于包家巷

赵高和卡里古拉的两匹马

在我心中，一直认定马是最漂亮的动物。天马行空，更是自由的象征。桀骜不羁的齐天大圣做了瘟神，要养也是养天马。一匹汗血宝马，累得汉武帝征发天下贪吏、商贾和赘婿，向大宛宣战。为动物而战，怕也是中外少见了。

但昨天一个朋友说，马是阳具的象征，好比今日的汽车。这个念头让我一转眼想起了关于马的故事中的一个，主人公是秦二世的宠信赵高。赵高幼年入宫净身，成为寺人。但此人智商颇高，不比其余阉党。赵阉精通律法讼事，算是胡亥的老师。他的故事就是著名的指鹿为马。在懂得了马是阳具的象征之后，我比较了解赵高当年的心情。他自然是心比天高的人，擅权专宠、把持朝政之后，虽有英雄莫问出身之说，但终究是在世袭贵族的血统面前抬不起头。

所以他牵了一头鹿来，对朝臣说：这是一匹马，对不对？其实他的意思是：我是一匹马（有阳具），不是一头鹿（阉人），对不对？

赵高不希望有人认为他是一个像麋鹿一样柔弱不举的伪男人；赵高不希望有人像《皇帝的新衣》中那个小孩，由于无知者无畏而道出真相。

指鹿为马只是一种仪式，甚至是一种庆贺的仪式。每一个朝臣像走进教堂中的新人那样宣誓说："我愿意。"在指鹿为马的背后，赵高的手段是杀人，是帮助秦二世胡亥成为有史以来"最伟大"的暴君。因为鹿是不会杀人的，杀人是依然还充满野性的象征。

所以他牵了一头鹿来，对朝臣说：这是一匹马，对不对？其实赵高的意思不是要朝臣们颠倒黑白，他的意思是我可以让这头鹿变成一匹马，你们信不信？

如果一个人可以把一个活人变成一个死人，就没有人怀疑他可以把一头鹿变成一匹马。

指鹿为马，是一种属于造物、属于上帝的感觉。这种感觉与罗马暴君卡里古拉的感觉是类似的。卡里古拉是屋大维之后第二位罗马皇帝，他和赵高的主子胡亥一样，是伟大帝国草创之后的接班者。正如孟德斯鸠评价他的话，“使人们在无限强大的统治权面前感到震惊的心情，使人们在自己得到这种权力时，也会感到同样的震惊”。卡里古拉登上帝位，面向宴乐狂欢的人群，发出由衷的欢笑。他对侍卫说：“仅仅是一个念头，这里所有的人都可以让我杀死，仅仅是这个念头就足以让我开心了！”

但仅仅一个念头是并不足以让暴君满足的。卡里古拉的残暴甚至超过了胡亥和为虎作伥的赵高。剑斗士的比赛让他越来越对于血腥充满了酷爱。他甚至下令杀死了角斗场上的幸存者，因为他说：“我不喜欢暴力，除非是由我控制。”

赵高和卡里古拉是同一种人，一种必须一切尽在掌握的主宰者。暴政让暴君得到了最大的满足。卡里古拉的念头和赵高的指鹿为马一样，都具有创世般的意义。

卡里古拉也有一个关于马的故事。他牵了一匹最喜欢的种马去元老院，对他们说：“我要提名让这匹马进入元老院，成为你们的同僚。”

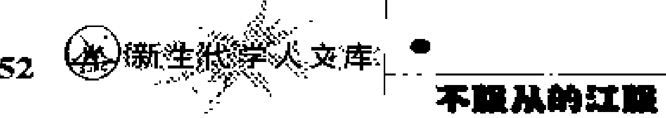
卡里古拉的意思和赵高是一致的，赵高可以把一头鹿变成一匹马，卡里古拉把这匹马牵过来，进而又要变成元老院的元老。

使我感兴趣的是，面对同样的暴君，同样的指鹿为马的力量，罗马元老院的脾气显然比秦庭的朝臣们大得多，元老们认为这是对元老院和罗马的羞辱，他们主动提出自我放逐，离开了元老院。

元老们并不质疑卡里古拉具有把一匹马变成罗马元老的力量，但他们矜持地保留了把自己变成一个囚犯的权利。

很显然，导致秦朝群臣和罗马元老在暴君面前作出不同抉择的，并不在于这个暴君的残暴程度。卡里古拉的残暴与滥杀，甚至是胡亥和赵高也无法望其项背的。秦朝的群臣无法理直气壮地对罗马的元老说：我们承担的是比你们残酷得多的政治现实。我们的屈服是无可指责的。

在年长的秦朝群臣的记忆中，或者还留有春秋战国贵族封建制下亦师亦友的宾主之间的感人场景，和对不向君王下跪的怀念。秦始皇在贵族政治的背景下草创了一个至高无上的皇朝，封建被废，旧贵族惶惶不可终日，士大夫集团尚未成型，皇帝的名分政教合一，占据九五之尊。对丧失了封邑的



秦朝官员们而言，春秋名臣的矜持，和以后台谏官员的骨气，都同时距离太远，不可企及。

在另一边，屋大维于公元前四十年自封"统帅"（Imperator），从这个称谓中开始诞生出一个皇帝（empereur）和一个帝国（empire）。接下来，屋大维在公元前二十七年接受终身保民官职务，拥有了对元老院决议的否决权。公元前二十三年接受奥古斯都的尊号，这个宗教称号表示着"至尊至圣"。公元前十九年担任了道德长官，取得任命元老院成员的权力。公元前十二年又担任大祭司长，成为全国的宗教领袖。一个政教合一的帝制从共和制的外壳下终于脱颖而出。

卡里古拉就是这个早期帝国的第三代皇帝，恐怖的暴政由此而始。"你杀的人越多，你的敌人就越少"，这是卡里古拉对他妹妹说的话。这个建立在共和制废墟上的帝国，直到这个时候在名分上还是模糊不清的。皇帝至少在理论上仍然被看作元老院和罗马人民的代理人。尽管帝制取代了共和制，但贵族的权柄与地位并未被一个职业的官僚集团所替代，所以元老院的贵族们依然可以保留矜持和荣誉的惯性。

所以当卡里古拉将他最喜欢的种马牵去元老院，对他们说："我要提名这匹马进入元老院，成为你们的同僚。"而对这种指鹿为马的挑战，那种让元老们敢于拒绝的力量，我的理解，与其说是来自于共和制下的惯性，不如说是来自于贵族制下的惯性。

失去封邑的官僚集团，终究比不上拥有财富的贵族集团。孟子说，无恒产而有恒心者，唯士为能。只不过官僚集团贵族化脾气的养成，还需要漫长的时间。

2001年7月18日于包家巷

赚卢俊义上山

金批《水浒》七十回，前半部大概是“官逼民反”。各处人马围绕梁山，渐次拉起一支失去锁镣得到一切的队伍。到三十五回，宋江估计晁盖已有三五千人马。后来不断兼并山头、瓦解庄园，三山聚义后，照学者萧兵的估算梁山人口总有二万。但这伙人不事生产、贸易，却推崇“成瓮吃酒，大块吃肉”。吃饭的问题成为头等大事。

据统计，水浒中描述设宴吃食的场面共有140多处。其中三分之一指明了吃的是牛肉。牛在中国迟至二十世纪中叶都是昂贵的生产资料，从秦朝法律起，杀牛就是一种罪。《水浒》中嗜好牛肉的描写，是梁山乌托邦气质的一个证明。比之《金瓶梅》，锦衣玉食的西门庆等人在整部书中就几乎没吃过一次牛肉。宋江之所以不顾弟兄伙反对，存心谋求招安，说到底是出于愈演愈烈的财政危机。他的亲弟弟宋清是梁山的财政部长，对梁山泊三天两头排筵设宴的难以为继，知道得最清楚。而这是成天酒足饭饱叫嚷杀人的李逵们并不关心的。

后半部《水浒》不再有“官逼民反”的故事，宋江解决财政危机的方法有两个，一个是军事掠夺，从曾头市到祝家庄、扈家庄、李家庄，交战缘由各有千秋，骨子里都是为了“揾食”。在缺乏交易体制的地方，抢劫就替代交易成为最方便的揾食手段。尤其是祝家庄，据说存粮五十万担，据吴用的估算可够梁山三年之用。但这个估计看来没有扣除贪污腐败、管理不善和公有资产流失等因素，所以并未挨太久。等到周边的庄园山头差不多抢完了，梁山好汉就只剩下两条路，要么豁出去攻城夺池做皇帝；要么求得“招安”，可以合法地穿州过府，去抢更远的对象（如方腊）。宋江选择的第二方案，从梁山

的实力和谋反的风险上分析，其实是颇为明智的。那些叫嚷在水泊梁山关起门来逍遥的英雄们，对于经济一途实在毫无概念，不知“搵食”之难难于杀人。既不愿附首招安，又不愿驱牛种田，横竖只剩下死路一条。

随着军事掠夺的效用递减，宋江的第二个解困方法就是赚人入伙。赚的都是达官、员外、庄主和朝廷武将。整个七十回的后半部，“官逼民反”变成了“匪逼民反”，主题是吸收有产者加入梁山。也有两种意义，一是瞧上了人家的先进生产力，又要人又要财。一般的路数是乘人之危解人之困，然后拖上山去合伙。这个“危难”多半也是吴用谋划出来的。只为了赚朱仝上山，吴用竟指示李逵将沧州知府四岁的小儿子活活劈死。其不择手段处，不亚于塔利班。

第二种意义如牧惠先生说，是借这些上层人士的身份地位，为将来的招安转轨添置筹码。两层意思最典型的例子就是赚卢俊义上山当二把手。

卢俊义号称玉麒麟，出生富豪，又开当铺，是北京有名的民营金融家。吴用坑蒙拐骗，机关算尽，终于将他赚上山来。但此人上山却引出了一段意外的政治危机。卢员外武艺惊人，“棍棒天下无双”。晁盖临终遗言，曾当着众兄弟对宋江说，“贤弟，莫怪我说（金圣叹批这四字妙绝），有那个捉得射死我的，便叫他做梁山泊主”。这话摆明了是不让只有杀惜之力的宋江接班。而想留给苦大仇深的林冲等人。后来吴用处心积算，但一不留神还是让卢俊义活捉了射死晁天王的史文恭。要卢员外果然做了梁山泊主，这个被逼而反的乌托邦就彻底变了。所以不但李逵，连林冲等人都不答应。几经反复后，卢俊义做了二把手，成为梁山泊工商联的负责人。至于有没有在山寨里开当铺，就不得而知了。

牧惠说卢俊义是宋江的“统战花瓶”，此话也不恰当。宋江第一个看到了梁山泊的经济危机。他在招安前网开一面，拼命吸收社会各阶层的精英分子入伙，逐渐将一个无产者的桃花源变成一个具有广泛代表性的权力集团。在梁山内部，以卢俊义为首的有产者集团也并非摆设，而在声势上逐步压倒了早先的流氓无产者集团。一个明显证据在英雄定座次。地罡七十二，天罡三十六。凡做过庄主、大财主和高官的皆名列天罡星内。而一些为梁山作出极大贡献的人物如时迁、孙二娘、蔡庆等人，却屈居地罡星内。扑天雕李应本是李家庄的庄主，既无绝艺在身，也无尺寸之功，竟然名列天罡十一。在梁山的领导层中与卢员外一前一后，其名位大约相当于梁山工商联的副主席。

卢俊义等人上山后，吃饭问题本来有另一种解决思路，就是展开经济改革，打破李逵、阮小二等人梦寐以求的大锅饭。但这条路阻力太大。尽管梁山的前十名领导人除宋吴二人外，中间几乎全是手握兵权的原朝廷将领。再加

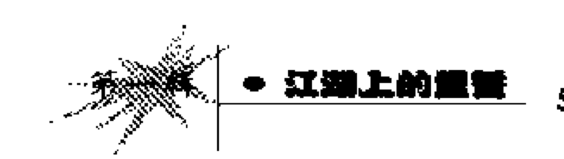
上卢员外、李庄主两个大资本家，如此豪华阵容却敌不过李逵、阮小二所代表的梁山理想。宋江吸收先进生产力，招引卢俊义等人上山的右翼机会主义路线原本是对的，只是时不我待，梁山内部的意识形态斗争尚未完成，没料想财政危机来得那么快。最终只能走上接受招安，远征采食的悲途。

江湖上的盟誓

赌咒发誓，是我们在江湖上常见的，起初颇为肃穆，连西毒欧阳锋这般人物落难荒岛，受制于黄蓉，也是不肯随便起誓的。不过到《鹿鼎记》里的韦小宝，就稀松平常，且爱弄虚捣鬼。现代的各种宪政民主理论，总是安营扎寨在政治的契约论上。而江湖上的盟誓，即是一种具有超验背景的契约，在我们的传统里是依附于鬼神或天命，在欧美则根源于上帝。

英美的契约概念与欧陆契约有一个大不同。欧陆讲契约的根本是各方"意思表达的一致"。也就是说各方的相互"同意"才是契约成立并必须被遵守的合法性源泉。这个概念是完全世俗化的，抹去了任何超验的背景。建立在这种契约论之上的民主制度，在现代社会被视为统治合法性的必备条件。但在英美法里，契约是等同于允诺的，所谓契约就是单个或一系列的允诺。换言之，即便没有各方的"合意"，一个人的单独允诺也可以产生出必须遵行的效力来。放在欧陆的理性主义传统中看，这是很奇怪的。既然不强调与对方的"合意"，那么一个允诺的效力到底从何而来呢？

当初成汤伐桀，和各方部落在野地作"汤誓"，声称"夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正"。周武伐纣，也在牧野汇合部众及鬻熊率领的"庸，蜀、羌、 、微、卢、彭、濮"等地的南蛮人作誓，称为"牧誓"。这种誓盟的效力直接来源于超验的宗教背景，而非结盟者的简单"合意"。汤誓中允诺"尔无不信，朕不食言"。这两个誓盟在效力上有点类似英国中世纪的宪章，是商周两朝实行诸侯分封制的缘由。如鬻熊在伐纣成功后被分封于楚地，成为楚国的祖先。誓盟作为具有超验背景的政治契约，构成了中国封建制度的政治合法性源泉。

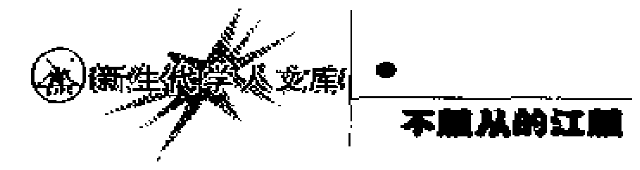


正是超验背景的存在提供了誓词的神圣效力。允诺在本质上是一种誓约。超验的誓盟有历史的传统，并非洛克或卢梭等人在书斋里的理论假说。这也说明政治契约论有着古老的缘起，并非商业契约的简单延伸。梅因认为法律起源于宗教，而誓盟就是宗教背景下最初的法律渊源之一。允诺之所以不经对方同意也能够有效，因为赌咒发誓的人即使站着，但在理论上他都是跪着的，跪在上帝或鬼神的面前。

东汉末年的江湖，刘关张桃园结义。一句"不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死"，被毛宗岗批为"千古盟书，第一奇语"。梁山好汉，天地会英雄，韦小宝和索额图，乃至孙悟空与牛魔王、猕猴王等七兄弟结义，无不延用此语。听评书长大的韦小宝，也能倒背如流。这话分两截说，前面"不求同年同月同日生"，似乎是废话，因为求也求不得啊。但这话其实暗含了超验誓盟向契约发展的一个关键，即结盟者的个体平等。"同年同月同日生"不是简单的时间或年龄问题，在中国的语境中生辰八字意味着命数。人的各种生而不平等都被归纳为生辰的不同。"不求"的意思就是不在乎大家出身、贫富、性别、智力、美丑等任何先天而来的差异。或说这些差异对"结义"而言是没有意义的，对个体的平等没有影响。但所谓平等又如何见证呢，就在"同年同月同日死"上。死亡面前的人人平等，意味着经过坟墓，义结金兰者将平等地站在上帝或鬼神的面前。这种平等是灵魂的平等。有了灵魂的平等，才会有"权力必须建立在相互同意之上"的政治契约论。所以刘关张的千古盟书，意思并不是非要死在一起。而是宣称：我们的肉体不平等，但我们承认彼此的灵魂是平等的。

桃园结义的内容是"同心协力，上报国家，下安黎庶"，其实质也是一份政治盟誓而并非三个人的私交。这盟誓和《汤誓》、《牧誓》一样，其暗含的平等观念必然要求结盟者之间一种纵向的"共和"关系，即贵族分封制。这就与九五之尊的皇权专制主义格格不入。所以前面有了桃园结义，后面关羽、张飞就必须先死。只有他们的死和刘备的复仇才能解决桃园结义给君主制带来的合法性危机。而在一些传统评书中，另一种比较浪漫的解决方法，则是把哥几个叫做"一字并肩王"。

到五代乱世年间又出现一对江湖上的结义好汉，赵匡胤和柴荣。这回是做了皇帝的周世宗先死。赵匡胤黄袍加身，逼柴宗训禅让帝位。但拿孤儿寡母怎么办呢。由异姓兄弟引出了一个在中国政治史上十分斯文的"自由大宪章"。宋太祖临死前立下誓约，誓约有二：一是"不准杀士大夫上书言事者"，二是"凡柴氏子孙，有罪不得加刑。即使有谋逆大罪，亦不可株连全族，只可于牢中赐死，不可杀戮于市"。太祖遗命新皇登基须跪在誓碑前遵领遗



命。终宋一代，果然没杀一个以言犯禁的士子。《水浒》中的小旋风柴进就是柴荣后裔，竟然可以拿着免死金牌公然扶助草寇。柴氏后人的优抚也可见一斑。这誓约不但是单方的允诺，而且还是秘密的。直到宋灭之后，人们才在开封府中发现了这块太祖誓碑。

从《汤誓》开始，但凡誓词中关于"违约责任"都说得极其严厉，令人惊悚。如《汤誓》说"尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦"。赵匡胤的誓约中对后世声称"不遵此训者，吾必不佑之"。梁山上的对天盟誓和刘关张差不多，说是"自今以后，若是各人存心不仁，削绝大义，万望天地行诛，神人共戮，万世不得人身，亿载永沉末劫"。直至二十世纪，宪政民主尚未确立前，超验的盟誓传统还依然具有一定的政治整合力。孙文也曾让党员以血手印为盟。一九二八年蒋介石初步完成各路军阀的统一，在"削藩"的军事整编会议上，还是仿照《汤誓》、《牧誓》和《水浒传》、天地会的格局，率各路党魁及集团军首脑六十余人在孙文像前盟誓，誓词说："敬以至诚，宣誓于总理灵前：委员等遵奉总理遗教，实行裁兵救国。对于本党之一切决议，竭诚奉行，不敢存丝毫偏私、假借、欺饰、中辍之弊。如有违犯，愿受本党最严厉之处罚。谨誓。"

从超验到世俗，从共和到民主。从允诺到合意，从誓盟到契约。这个过程的艰难，就是从江湖到庙堂的艰难。

庄子曰，相濡以沫，不如相忘于江湖？

2003 年 3 月 26 日于蜀地

情妇们的江湖

女人的地位，是衡量金庸笔下的江湖与古龙式江湖的要害。显而易见，在金庸笔下，几乎没有荡妇，犹如十五世纪之前的欧洲，我们也无机会看见裸体。《神雕侠侣》中小龙女落难时罗绸零乱，已经是极限。女人们对江湖也谈不上什么政治影响力，即便峨嵋掌门灭绝师太，只是凭一己的武功高妙。换言之，武功面前男女平等，女人不凭武功能够控制江湖的极为罕见。算来算去只有一个丐邦的马夫人施展妩媚，把偌大一个江湖搞得险些颠倒。基本上，在金庸那里我们看不到女人的欲望在江湖上出场。也如人类历史的大半时段，女人的欲望尚未大规模渗人公共领域。要么如黄蓉绝顶聪明，一辈子还是绕着郭靖严防死守；要么如周芷若，情场失意，便一心去争武功天下第一。如女权主义者批评的，金先生横竖只让半打女人围着男主角，从不肯让女人来支配江湖和江湖上的男人，似乎女性本无这样的欲望，亦无这样的能量。

黄蓉是一个典型，奇门遁甲、精灵古怪无不精通，称为金庸笔下聪敏第一，应该得票率最高。但黄姑娘偏偏在一桩事上却和郭靖一般混沌，那就是“做了夫妇后如何生孩子”的问题始终想不透。一次和郭靖进行纯学术性的研讨被欧阳锋撞见，叫她去问她娘。以后一灯大师讲述周伯通与刘贵妃的情事，黄姑娘又屡次发问，段皇爷只好搪塞，说你长大自然就知道。黄蓉后来在襄阳产下郭襄，看来终于还是被她知晓了。黄姑娘尚且如此，其他李姑娘、王姑娘等好不了哪里去。可见金大侠所描述的江湖，女人们基本上都处于未成年少女状态。江湖完全由男人的欲念支配着，女人的欲念只是一种附庸，注

定无法走入历史的宏大叙事。

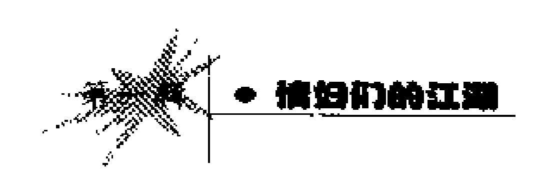
读金庸的武侠便知资本主义缘何不在中国落户。德国学者桑巴特对于资本主义在近代欧洲的蔓延，曾有不同于韦伯求诸新教伦理的解释。关键处就在女人。一言蔽之，资本主义之前的江湖，是由男人的欲念推动的江湖，充其量只能小康。资本主义的江湖则是由女人的欲念推动的江湖，女人的欲望一旦进入公共领域，资本主义就来了。

桑巴特总结道，不是节俭而是奢侈，才催生出了资本主义。正是进入公共领域的女人们带来了奢侈。物质的膨胀首先基于女性情欲的膨胀。欧洲几个世纪以来铺天盖地的"非法的情爱"，使政治成为了"情妇们的政治"。法国的弗兰西斯一世开创了近代的欧洲宫廷，使之成为一个充满盛会和宫廷贵妇的辉煌的政治中心。而不像在中国的皇朝，那里仅仅是帝王一个人的禁脔。法国宫廷将贵妇和上层社会的少女集合起来，她们以自己"出类拔萃的文雅和修养"轮番征服包括国王在内的王公大臣。法国宫廷成为各国王室亦步亦趋的范本，也成为整个巴黎包括骑士和暴发户们拙劣模仿的对象。宫中贵妇的修养和行头也成为高级妓女们的楷模。骑士精神开始世俗化，不再是对于领主夫人的柏拉图式的敬仰，而是努力"使自己的情妇成为宫中最重要的角色"。桑巴特指出，近代宫廷的主要特征即是"情妇的统治"。到了十七、十八世纪，每二十个宫中显贵至少有十五个与自己的情妇共同生活。十八世纪的法国，每一年都有公开出版的可供交游的上层妇女的名录，详细列出姓名、地址、才干、修养及面部特征。

奢侈和权欲成为女人们在公共领域内的欲念。我们可以列出那些名重一时的贵妇，蓬巴杜尔夫人，在成为路易十五情妇的十九年中，她用于个人消费花掉的钱达到三千六百多万里弗尔。这些花销至今存有详尽的账目。她掌管着事无巨细的一切宫中事务。路易十五的另一位情妇杜巴丽侯爵夫人，则在五年时间里花掉了一千二百多万。路易十四不断给他的情妇修筑城堡，其中一位是来自英国宫廷的著名贵妇路易丝·克努阿勒，有人得体地评论说，路易丝的丝绸裙带"将英法两国连在一起长达十五年"。

情妇们的奢侈使花钱开始成为一种修养。修养总是体现在花钱而不是挣钱上，所以狄德罗要感叹，说人们以前富而不露，现在却拼命花钱。孟德斯鸠曾坦诚地对奢侈予以评价，他说"富人不挥霍，穷人就将饿死"。可见容纳女人的欲念对于资本主义的诞生何等重要。江湖上的女人若都是黄蓉，就难免要饿殍遍野了。

除开奢侈，情妇们的另一特点是独立和共享。情妇们因此翻云覆雨，在床笫之上将王权稀释，因为臣属通过与君王驾驭同一具身体而获得了平等



性。而情妇们则坐收渔利，将男人们的政治下降为情欲分配的指标。桑巴特指出，正是充斥了情妇的宫廷生活而不是一个单独的女王才开创了属于女人的统治。伊丽莎白时期的英国，或者武则天、慈禧太后的时代，都远非女人的统治。因为政治并非由女人的欲念推动。一个单独的女皇无非就是一个单独的灭绝师太。她领导的仍然是一个男人的帝国。只须看中国历史上那些风云际会的后宫女人，她们一生中的欲念与杰出的男人无缘，只能降尊纡贵与薛怀义、张宗昌、李莲英这些下三滥的男人肌肤相接。女皇个人的欲念依然卑微无比，依然无法以矜持的姿态进入公共领域。

情妇的奢侈带来了资本主义，寡妇的奢侈却总是充满着亡国的气息。

直到古龙笔下的江湖，才开始类似于十七世纪的欧洲。像黄蓉那样的傻大姐都被扫盲了。江湖上可以随处看见裸体。即便冰清玉洁的女子，也是动不动就脱衣服。这一点过犹不及，使古龙也常被女权主义者垢病。江湖中的女人不再凭借武功，而开始凭借性别的魅力征服世界。江湖开始出现情妇的统治。两个典型的代表，一是《楚留香》中的丐帮夫人秋灵素，她早年的色情网络将武林中权势显赫的人物除和尚外几乎一网打尽。数十年后还令几大门派的掌门人甘愿为她而死。另一个狠角色则是《小李飞刀》中的林仙儿。古龙的武侠总是充满了如此这般的女人。情妇的涌现说明武功不再是虚构的江湖世界中唯一的稀缺资源。华山论剑的故事就显得比较幼稚了。通过女人的欲望在江湖上正式亮相，作为更为现实的稀缺资源，金钱也就开始进入江湖的话语。上官金虹和孙老头这样的人决不会傻乎乎去论剑，他们忙着争地盘、开分舵。照此路数发展下去，资本主义不久就快来了。而武侠也就再写不下去。

歌德说，伟大的女性，引导我们前进。这话同时具有崇高和低俗的含义。公共领域中的情妇们和情妇们的奢侈，对于一个资本主义的江湖而言，也许正如伏尔泰所言，“多余，但是必不可少”。

以此观照，我们目前几乎大有希望？

2003 年 4 月 7 日于红照壁

岳不群的联邦主义

江湖上梦想千秋一统的,从来不胜枚举。单单一部《笑傲江湖》,东方不败、任我行和左冷禅,一个个独夫前赴后继,与二十世纪初共和以来你方唱罢我登场的情形有几分相似。华山派掌门岳不群也算一个,但稍稍不同。在嵩山封禅台上比剑夺帅,以辟邪剑法出人意料刺瞎嵩山派左冷禅之后,这位伪君子成为左冷禅苦心策划的"五岳派"新掌门。此时机锋一转,岳不群竟然一改集权主义思路,对合并后的"五岳派"采用了联邦主义的体制。他命其他四派的掌门宿老,仍然分别掌管帮中事务。除一个"五岳派"的名号属于品牌共享外,各派人事、财政和军事,都不用移交整编。各派弟子既是五岳派的弟子,同样也仍然是各自剑派的弟子。落败的嵩山派颇感意外,在一边冷眼旁观的少林方证大师和武当冲虚道长,见状也终于松一口气。

有人说这是岳不群进行权力整合力不从心,是伪君子的姑且之计。这是因道德上的藐视未免小瞧了岳不群。君子剑饱读诗书,与其他江湖大佬毕竟殊为不同。左冷禅先前明确提出"五岳派"合并之后,就不再有"华山派"、"嵩山派"、"恒山派"等字号,大家都是五岳剑派的师兄弟。这是只承认一重主权的中央集权体制,也是江湖上自古以来帮会兼并几乎唯一的思路。但以岳不群当时夺帅的处境论,五岳剑派内部对于并派的反对意见,都已被左冷禅先以各种手段弹压下去,岳不群和袁世凯一般,只管摘桃子而已。这是其一。其二,岳掌门的伪君子面目尚未暴露,又以惊世骇俗的剑法比武夺魁,其江湖威望指数冲上"涨停",恐怕与少林、武当两位瓢把子相比也是不遑多让的。更重要的一层,是嵩山顶上实力最强大的恒山派令狐冲和在他背后撑腰的少林、武当,都摆明了支持岳不群。如果岳不群也一样怀着单一制中

央集权的传统逻辑，当时接管五岳剑派、建立大一统垂直政体，那是名正言顺、顺水推舟的事情，五岳派内外都无人有反对的力量。岳不群尽管伪诈却并不笨，知道一旦良机错失日后难免要徒生波澜的。以岳不群当时的优势，比共和初年的诸公都要胜出一筹。然而，后面的诸公却千辛万苦都要以共和之名，强力推行独裁之实，就是因为春秋大一统的思路根深蒂固，终究是诸公梦寐以求的蓝图。

但岳不群的联邦主义并非权宜之策，我宁愿相信他是深思熟虑的。你看他比武前的一番话，以华山派当年气宗、剑宗之间腥风血雨的内斗，说明并派以减少内耗的必要，并大谈渐进主义的道路。提出像五岳这样有历史渊源的帮会可以先行尝试合并，一步步推进扩展秩序，“五六十年将略有小成”。左冷禅听他这样说，就感到拖沓，说那时恐怕在场诸位大多不在人世了。大致说，岳不群是改良派和联邦主义者，左冷禅则是激进派和中央集权主义者。想来因为岳先生当年曾在内斗中被前辈高手一剑穿心，大难不死才侥幸存活。对于如何整合分歧，维持江湖共同体的平衡自有血的教训和旁人不及的见识。一种模式是完全凭强权建立垂直的集权体制，秦始皇以来就是传统路数。另一种是尝试介于帮派结盟和集权体制之间的第三条道路，即复合主权的联邦主义。岳不群显然选择了第二种。说明他养气数十载，尽管为人奸伪，但对于集权主义传统的膜拜，却比东方不败、任我行和左冷禅一干人，也比从上述诸公都轻微得多。拿民国初年的情形比，有些近于陈炯明。

岳先生尝试的联邦主义，是近代以来一种多中心、非集权的共和政体。公民在多重主权下既是联邦的公民，又是各州部的公民。资源的整合不光靠强力而侧重于各方间的妥协和平衡。联邦最初起源于古希腊的城邦同盟。所谓同盟都很松散，也称为邦联。只在某些方面对外一致行动，好像企业竞争中的卡特尔组织。武侠中的江湖，这种同盟是很多的。合并前的“五岳剑派”就是这样一个邦联组织，左冷禅为盟主，五派间讲究同气连枝，各派弟子之间也互称师兄弟。合并为“五岳派”后，就进入岳不群领导的联邦阶段了。这也是邦联天长日久之后通常的变化。如西欧的荷兰（尼德兰）和瑞士，以及美国，都是由邦联而逐步变为联邦的。

一个国家因大一统意识形态的势弱，可尝试由集权主义而转为联邦，如同君主制势弱便通过虚君立宪得以稳固一样，都是欲擒只好故纵。但因凝聚力的亢奋而由邦联变成单一制集权主义的，我孤陋寡闻，江湖内外都没见有过。因为久在自由中，要复得返樊笼，那是打死都不会情愿的。这也是恒山派定静、定闲两位师太宁死都不同意“并派”的根本原因。邦联最多只能进一步，变成岳不群式的联邦制，却不能得寸进尺变成左冷禅式的集权制。

如果说自由主义的根本精神是对于政治的怀疑，那么联邦主义的精神就是对离我们过于遥远的权力的怀疑。岳先生之所以成为江湖上罕见的联邦主义者，在于他看清了这一点。发现只有联邦制，才能在权力的远与近之间求得平衡和谅解。

2003 年 4 月 30 日

第二辑

DI ER JI



乌托邦之千年食堂

顾准在《民主与“终极目的”》一文中说，一七八九年、一九一七年，这股力量所以强有力，只因为它设立了一个终极目标：要在地上建立“千年的王国—— 一句话，要在地上建立天国”。

“千年王国”的乌托邦不去讲它。在当代中国世俗化运动中，我们的要求已经不高，已经除去了精神狂热，重新团结在“民以食为天”的旗下，回到从“温饱——小康——大同”的道路上稳步前行，如果说也有一个所谓终极目标的话，那就是要在地上建立起“千年食堂”。

你有没有玩过一个同名的经营类电脑游戏——三千年之食堂？

相当朴素而又站得住脚的主张。圣人（孟子）有云：饮食男女，人之大欲存焉。女圣人（苏青）则说：饮食男，女人之大欲存焉。

得到了两张选举人票。

二〇〇一年元旦节，为了庆贺全国人民抵达小康，我与青年作家雷立刚盘算着要去成都近来最为火爆的“家家粗粮王”，吃一顿十六元/每人的自助大餐。传说那里面其乐融融，火锅、烧烤、小吃、水酒，各取所需，应有尽有。为了不吃亏，我们一行四人从下午三点便滴水不进，清空肠胃，准备多快好省地大干一场。又为了节省开销（白天十八元/每人，晚上八点三十分后十六元/每人），我们一天中清心寡欲，减少热量消耗，活活熬到八点二十分，便浩浩荡荡、威风凛凛地开到了“家家粗粮王”八宝街店的门口。

数十男女老幼，皆衣着新鲜，斗志昂扬，挤满了人家店面小厅内外的地盘。一打听，原来要买票，静候八点三十分的钟声拉响。雷立刚奋勇挤入人

堆，搞到了一张票："218号。"再打探，需要唱号半个时辰。人家在通往食堂的黄金过道设了关卡，出来一桌，便放进一桌，井然有序，看起来不像有空子可钻。我们一合计，便如丧考妣，到旁边的"家乐福"逛逛再来。

哪有好心情逛，一路大骂。我故意刺激有仇日倾向的雷立刚：狗日的，比日本人还可恶！但这小子已经一鼓作气，再而衰，三而竭了，并不理我。

差三分到九点。我们忐忑不安地回到"粗粮王"店上，已到"216号"了，不觉精神大振，将关卡团团围住。又过十分钟，还是望眼欲穿。我们四人八目互望，心有灵犀一点通：狗日的粗粮王，等我们一旦进去，就是打死都不出来了！

等到欢呼雀跃，我们奔向就餐处的金光大道，才发现"娜拉出走之后"的问题更加棘手。

1、好容易经过领餐员做思想工作，一家盘踞两张桌子的食客终于让出来其中一张。

2、让出来一张餐桌的食客心中忿恨，将我们的餐椅一一没收。其中一位老者年近七十，性如烈火，已经将外套及两件毛衣褪下，亲自上阵，刀光一闪，将我四人逼退。

3、我四人安营扎寨，先后派出三人直扑自助菜台，才发现局面失控，人群汹涌。碗碟又奇缺，好容易搞到餐具挤到前线，却苦无夹菜的夹子。活活看着不远处硕大的火腿肠和牛蛙被旁人洗劫一空。不觉想起《大唐双龙传》中跋锋寒的名言：谁够狠谁就能活下去。心中一酸，想起在一九六○年去世的祖母。

4、我已饿至老眼昏花，干脆端了一碗无人问津的排骨刀削面，狼吞虎咽（居然味道好极了），再来几个小煎包，喝一杯二十世纪最有名的液体，便重新披挂上阵。这一回轻车熟路，千军万马之中取鲫鱼首级竟如囊中探物。

5、九点五十分，我四人回到餐桌团聚。已经精疲力竭，恍如隔世。将得之不易的战利品毫不吝啬倒入火锅，长叹之后，以里尔克的名言互相安慰：挺住，就意味着一切。等有些人走了，还有加时赛呢。

6、十点一刻。我四人觉得火锅不错，加上功力尽复，准备再振旗鼓，而今迈步从头越。环顾四周，食客们多半知足常乐，笑逐颜开。再定睛一看，人家桌面上有许多花色竟然是我们没有的！顿时感到失落，我和雷立刚事不宜迟，立即出山，绕场一周。谁知菜台上一片狼藉，小吃处灶火已冷，一些炖品也盖上了盖子。掐指一算，距打烊还有足足五十分钟。

呜呼。长铗归来兮，食无肉。

其实，"家家粗粮王"自助大餐并非我的头一回不良记录。几年来，从西沿线的"拉轱村"到东城根的"皇城老妈"，每一回自助餐都让我思想负担沉重，心情大坏。把吃饭变成了单纯的体力劳动。每一回大梦方觉晓，都赌咒发誓绝不再吃自助餐，再不去人多势众的大食堂。但不过多久却又贱人多忘事，又在心下向往那各取所需、应有尽有的乌托邦。

"千年食堂"，究竟是不能抗拒的物美价廉，还是我们内心深处顽固的梦想？

三年前，成都名噪一时的傻儿火锅，曾创下一千人共同就食的自助餐记录（恨铁不成钢，我又去吃过）。

十年前，电影《顽主》里的侯耀华对三T公司的张国立说：我有一个创意，在天安门广场或长城上搞一个万人同时就餐的大型活动。张国立一听，说：又是故事！（惭愧惭愧，我当时还动了心，没人家张国立觉悟高）

四十年前，千家万户砸锅卖铁，实现家务劳动社会化。每天中午十二点，全国老百姓如蝗虫蚂蚁涌入公共食堂，创下共同就餐的吉尼斯世界纪录。

二百年前，乾隆皇帝六十寿诞，在太和殿前摆下了满汉全席数百桌，请来十三省六十岁以上的老人进京共度良宵，名曰"千叟宴"。

那是人类饮食史上多么辉煌的一幕幕啊。我们今天忍不住去"家家粗粮王"，难道是对昙花一现的"千年食堂"表示流连和缅怀？

或者是对温饱时代的告别大餐。

反正"吃在成都"，横竖特别厉害。

2001 年 1 月 6 日

载满鹅的火车
——关于俄罗斯电影《毒太阳》

被太阳燃烧

这部影片的名字就来自于这首歌，另有人翻译为“太阳灼人”。歌中唱道：“被太阳燃烧，当血红的海奔流”。在影片的开头，乡村歌手们在俄罗斯白雪皑皑的郊外演唱着这首歌，一对恋人起舞，在以后的故事中那个可爱和无辜的小女孩娜蒂亚，坐在长凳上跟着哼唱。在影片的结束，娜蒂亚的父亲，光荣的内战英雄高托夫上校被契卡带走，以为爸爸去莫斯科办事的娜蒂亚，在田野之上，也是唱着这首歌，回到家中，和她的母亲一道，被契卡逮捕。

在纪念斯大林气球节的周末假日，将高托夫以“里通外国”的罪名逮捕的人，是离家十年，刚刚回到这座大宅的密迪亚。他是高托夫妻子玛鲁莎青梅竹马的旧恋人，玛鲁莎的父亲、音乐老师波里最喜欢的弟子，一个出身于旧贵族家庭、从小只讲法语的知识分子。他的意外回归给这个音乐之家的贵族大宅带来了无穷的欢乐。玛鲁莎的母亲在午餐桌上唱起了许久以前的歌曲，每一个人，除了高托夫，都在密迪亚的钢琴声中跳起了许久以前的舞蹈。但是除了高托夫，谁也不知道密迪亚是一个政治警察，一个在国外做了十年间谍的契卡，一个在内战期间向苏维埃出卖八名白军将领的背叛者。

十年以前，忠诚的革命者高托夫秘密会见了密迪亚，如同高托夫在被捕前轻蔑地说，像收买一个婊子一样收买了密迪亚。在离开家庭前往巴黎作间谍和被投入监狱之间，密迪亚选择了前者。他不辞而别，悄然离去，开始从事连他自己都耻于提及的出卖与背叛的勾当，被他出卖的那些人都未经审讯

便被秘密处决了。高托夫在被捕前同样轻蔑地指出了他与真正的革命者之间的区别："我和他们战斗了四年，而你和他们是同一阵线，你出卖的是自己的人。"十年之后，密迪亚在午餐结束时对娜蒂亚讲了这个故事，他说："我那时才只有二十一岁。"

玛鲁莎在绝望当中割腕自杀，但被救回。四年后，在内战中成为英雄的高托夫出现了，这是一个纯朴、虔敬，出身于另一个阶级，不会讲法语，但对祖国和革命事业充满献身精神的人。不久，他和美丽的资产阶级小姐玛鲁莎结婚了。在密迪亚回到家中讲出他的故事后，玛鲁莎问高托夫，如果当初被遣派的是你，你会离开我走吗？高托夫说，我会。但我和密迪亚的区别在于，他走是出于恐惧，我走是出于信仰。恐惧或者是尽忠，你能了解这种区别吗？

十年之后，被清洗的人轮到了真正的革命者高托夫。他被指证为间谍，日本人和德国人的间谍，甚至还从事了暗杀斯大林的活动。密迪亚在晚餐后用契卡的车接走了他。当高托夫身着军服和毫不知情的女儿在房间告别时，这位革命的英雄望着他和斯大林的合影，终于流出了眼泪。

不久，高托夫被秘密枪决。密迪亚并没有回到那座大宅，没有作为胜利者去接收他失去的一切，他的事业、他的玛鲁莎，他的祖国和信仰，他的在革命中被重新分配的一切珍贵的财富，都一去不再复返。他所爱的人的幸福，他曾经属于的那个音乐之家，已经被他一手摧毁了。但这部影片并不是一个简单的关于复仇的故事，一个呼啸山庄。这是一个被太阳灼伤的故事，一个所有的人都被太阳燃烧，所有的人在绝对的光明下失去信仰和视力的寓言。正如黑格尔所说，"绝对的光明，一如绝对的黑暗"。

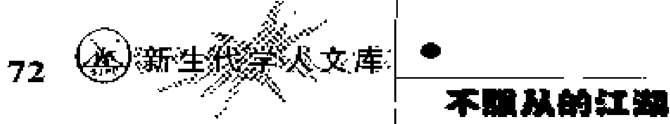
密迪亚终于在浴室里割腕自杀。

那么圆，那么柔软，那么美

在午餐后的河边，高托夫让密迪亚与他的妻子独处，自己带着女儿一起到河流中泛舟。在一种内心柔弱的时分，他对女儿说出了一切邪恶和坚决之所以被接受，革命之所以会被谅解的理由。

高托夫满怀慈父的爱，轻轻触摸着女儿的脚，那么圆，那么柔软，那么美。你看我的脚，粗硬如同火石。他对女儿说："你的脚，会永远都是这样。"。天真的娜蒂亚问："为什么呢？"

因为会有飞机，会有更多的汽车、更多的电车、巴士甚至地铁，道路也会平坦，鞋子也比以前舒服，袜子会更加柔和。你的脚就会永远那么圆，那么柔软，那么美。



可娜蒂亚又问："为什么呢？"

高托夫看着女儿，那种眼光决不会令人想到流血，想到手起刀落的果敢和哪怕有一点肮脏的事情。他带着一种曾经沧海的荒凉，说："我们建立苏维埃就是为了这个。"为了让全国人民都能有娜蒂亚这样的脚，这样圆，这样柔软，这样美的一双脚。用于行走，而不是用于逃亡。

在这样的梦想前，有什么样的努力不能被接受，什么样的行为你能说超出了界限？密迪亚这样的旧贵族的界限，还是高托夫这样可以取而代之的贫落子弟的界限？威胁、背叛、流放和枪决，谁能在这样的日子里拥有爱情和内心温柔的部分，拥有本该属于别人的妻子、宅邸、荣誉和歌曲？当密迪亚对生活失去全部的意义和想象，甚至将音乐也作为背叛和苟且的手段时，高托夫的幸福和对于革命胜利之后的奢望，也同样失去了价值的来源，成为建立在沙丘之上的乌托邦。

导致他们两个人最终的毁灭，以及玛鲁莎母女的无辜罹难的那种力量，其实是同一种力量，无论是恐惧还是尽忠，在后面推动和怂恿的那一种力量，始终是邪恶的，最终不能被高墙之内、成年之后的娜蒂亚所谅解，那个在田野之上唱着"被太阳燃烧"的小女孩消失了。在根本上，她是被她的父亲高托夫一生服膺的那种力量一手扼杀的。

当高托夫用沾满鲜血的手，开始触摸着娜蒂亚那么圆、那么柔软、那么美的脚时，他已经让那双脚沾上了鲜血。这鲜血让革命者的后裔背负上原罪，让那么美的乌托邦美得失去了方向，让伟大的领袖开始忘乎所以。

看这一段时，我想起了一位远在湖南的朋友石东生。读大学时，他给我讲了下面一段故事：三五个纯朴的农家少年，在山腰的草茵上坐着读书。正是高考前的日子，其中一位浓眉小眼，抬起头来问他的伙伴："我们为什么要读书呢？"

这些少年相互望着，微微笑着。然后他们几乎不约而同地说：

"为了在夏天里也能穿袜子！"

那个发问的人就是我的朋友石东生。第一次听这个故事，我的心都酸了。虽然我们的出身并不相同，但我们每一个人心间，都有一块山腰上的草茵。我们都是从那里出发的。在革命者的故事里，高托夫和他的伙伴也是从那样一块草茵上出发的。但最后得到的竟是什么，最后能够高高举过头顶、能够荣归故里带回自己的草茵之间将之永远深埋的，竟然是什么。

俄狄浦斯从自己的山腰上出发，最后的结果是弑父娶母。他刺瞎了双

眼，将自己永远地放逐。

项羽从那片草茵之上出发，带走了三千子弟，终无一幸免。他无颜回去，在乌江边举刀自刎。

因此在这个为了那么圆、那么柔软、那么美的脚而奋斗的故事里，自杀的密迪亚，最终比起被他杀的高托夫，更加赢得了我的谅解，并使我心酸。

沙歌兰嘉或者沙格乐嘉

这是一部处处充满了象征的影片。比如一团超现实的火球，在密迪亚讲述自己的故事和在浴缸中自杀时，两次出没。但它的寓意我始终没有理解。也许那是太阳的化身或者我们内心对于生活的信心。我要说的是另外一个情节。

一个邮递员开着大卡车，拿着一份模糊不清的地址，从头至尾寻找着一个叫做"沙歌兰嘉"或者"沙格乐嘉"的地方。这个情节游离于高托夫与密迪亚的个人和阶级恩怨之外，在一个浓缩了悲欢离合的周末假日里，那个邮递员开着车，骂骂咧咧地在这个故事的周围兜着圈子。有人向他一口气说出了东南西北几百里内的每一个地名，但没有一个人能够告诉他"沙歌兰嘉"或者"沙格乐嘉"在哪里。那么，这附近究竟有没有这么一个地方呢？

最终，这个倒霉的邮递员将卡车开进了高托夫和密迪亚的故事。在影片的结局，汽油用完了的卡车横在路边，和载着高托夫的内务部轿车相遇了。邮递员激动地认出了汽车里的英雄高托夫上校，然后更加激动和无比惶恐地目睹了契卡对高托夫的一场殴打。

这个不幸的邮递员在被契卡杀人灭口前，说了最后一句话。他问密迪亚："汽车里的人真的是高托夫上校吗？"

寻找着"沙歌兰嘉"或者"沙格乐嘉"的汽车，终于驶到了终点。也许那个邮递员被枪杀的地方，就是"沙歌兰嘉"或者"沙格乐嘉"。也许，本来并没有一个叫做"沙歌兰嘉"或者"沙格乐嘉"的地方，但在邮递员死去之后，就有人把那个地方命名为"沙歌兰嘉"或者"沙格乐嘉"。所以邮递员并没有找错地方，虽然因果颠倒了，时空倒错，但他的的确确找到并死在了这个地方。至少我是这样认为的。

我认为，他在契卡拔枪之前最关心和最应该问的，其实是这样一句话："请问，这里真的是沙歌兰嘉或者沙格乐嘉吗？"

载满鹅的火车

密迪亚的音乐老师波里，在临终前充满沮丧地说：

“真气人！我度过了如此多姿多彩的一生，但死之前居然看见了什么？载满鹅的火车！真气人，我看见的竟然是载满鹅的火车！老天！”

载满鹅的火车有什么不对吗？载满鹅的火车究竟意味着什么，能够让一个音乐家死不瞑目？

密迪亚逮捕了高托夫后，坐在汽车里望着窗外飞驰而过的田野，他没有一点胜利者的喜悦和自得。他在阴郁中重复了这句话，“载满鹅的火车”！这句咒语般的话，也许，就是在这一刻，密迪亚萌生以及坚定了自杀的念头。

显然，“载满鹅的火车”没有诗意。

可以比较台湾诗人纪弦曾经让我喜欢的那一句诗。“载着吠月的犬的火车开过去了”。我想区别在于，“载着吠月的犬的火车” 载满了梦想，而“载满鹅的火车”已经没有梦想了。“载着吠月的犬的火车”是属于个人的，而“载满鹅的火车”永远不再属于个人了。“鹅”在欧洲文化的符号里是蠢笨的，像我们的“猪”。试想吧，“载满猪的火车”，意味着什么？

许多美好的歌曲和舞蹈被禁止了。球类项目也只有足球可以继续。当玛鲁莎的母亲在密迪亚回来的午餐前唱起波里生前最爱的歌曲，正如年迈的叔父所说，“那种气氛，生活的品味，再也没有了。”

革命是与诗人为敌的吗？革命是否就是花间喝道、焚琴煮鹤？记得我第一次看见德拉克洛瓦的名画《自由引导人民》，我觉得好美。因为我的全部注意力都集中在自由女神袒露的胸部上。后来看了无数次，能够轻易地将目光移开了，才发现女神背后无数的枪火和前面的横尸遍野。那些堆积起来的尸首给我的震撼力远远超过了第一次女神的乳房所给我带来的。

如果将自由女神的乳房遮掩起来，穿上盔甲。那么我将承认，革命毫无诗意可言，《自由引导人民》这幅画也将毫无诗意可言。《自由引导人民》这幅画，就等于“载满鹅的火车”。

所谓小资情调，是密迪亚当初之所以受难的主要罪名。到头来也是他选择自戕的主要力量。他对一个“载满鹅的火车”的世道的痛恨，甚至远远超过了对革命剥夺了他的财富地位的痛恨。因为正是前者而主要不是后者让他的灵魂开始堕落，并拿走了他对这个世界仅存的一点热爱。

关于《毒太阳》

一九九四年，毕业于莫斯科电影学院罗姆工作室的新一代导演尼基塔·米哈尔科夫，拍摄了这部曾获奥斯卡最佳外语片的《毒太阳》。我在关于影片《巧克力》的文章中说，真希望那样的影片是张艺谋拍的。但对于这部《毒太阳》，我也希望它是中国的导演拍的吗？我连想都不敢去想。

必须提到的是，影片中的高托夫上校和他可爱的女儿娜蒂亚，是由导演本人和他的女儿饰演的。再也没有人可以演得更好了。

一九二六年，胡适途经苏联，在莫斯科参观了三天。年轻气盛的胡博士在给友人的信中写道："我们不能不十分顶礼膜拜，他们在此作一个空前的伟大的政治新试验，他们有理想，有计划，有绝对的信心，只此三项已足使我们愧死。我们这个醉生梦死的民族，怎么配批评苏俄！"

到了今日，这段话已恍如隔世。

2001 年 4 月 12 日于包家巷

《指环王》与威权

我将威权和权力看作两个概念。阿克顿说绝对的权力绝对地导致腐败。而我认为威权本身即是一种腐败。这不全在乎威权的绝对性，而因为威权是一种带有人身属性的权力。换言之，威权还不是权力，威权尚未"去魅"。而权力则是世俗化的。从威权到权力，是一个非人格化的过程。威权一旦脱去人身属性的外衣，就变成了权力。

权力是可交易的，威权则不能。

《西游记》里的如来佛，伸出一只手，便让孙悟空跳不出它的"五指山"。这种力量就是威权。因为你不能将佛祖的手砍下来，说谁拿到这只手谁就可以法力无边。这只手一离开佛祖就没用了，无非保质期比我们长些，可以经久不臭。这也涉及"腐败"的另一重含义。也恰恰因为威权的身体性，威权就早晚免不了发臭的一天。如果威权是人身化的，腐败就是威权的必然结局。

有可能不腐败的力量，必须是非人格化的力量。没有身体性的权力，才可能具有永续性，才有"可持续性的发展"。

所以在电影《指环王》里，魔王锻造了一枚魔戒，它把自己的力量从身体中抽出来，放入了这枚戒指中。这是非人格化的第一步。这是《魔戒》比《西游记》高明的地方。从此魔戒脱离它的来源（魔王），而成为一种独立和自足的力量，并淡化了最高威权与最高人物之间的唯一的对应关系。所以几千年后，魔王和人间的代表才能站在同样的起跑线上，开始寻找和抢夺这枚谁拥有谁就可以统治世界的戒指。

魔戒的存在是对魔王的一种有限的世俗化，魔王的力量开始走在威权

与权力之间。我的理解，魔戒的本质就等于是一次君主立宪。统治世界的力量开始变为一种可交易的和可转换的权力。这种可交易性质的存在为制衡的可能创造了一个初步的空间。没有这只魔戒，哈比人和整个“中土世界”就不可能踏上与魔王相争的路途。将魔戒所蕴含的统治力量看作一个标的，这个标的是可竞争的。双方成为选手，无论竞争是武力的角斗还是两党制的竞选，这都意味着一个世俗性的开端。

但在善恶之间，这部电影却把天命假托给了哈比人少年巴金斯，让他所代表的中土世界成为魔戒的先验性的当然主人。在这种假托的天命下，一个由可爱的巴金斯领导的，以人、神、侏儒和精灵的联盟为基础的统一战线，代表绝对的善去向绝对的恶宣战。这个看似庄严的故事，在我们的审美背景中，一个轻飘飘的联想（比如同样一本正经的徐克电影《蜀山》或我们的革命历程），就可以使其中的某种历史决定论的气质落空。整个指环王的故事，成为了一个与锻造魔戒相反的故事，一个重新为权力披上身体性的故事，所以也就是一个乏味的故事。摧毁魔戒的结果就是让时间回到几千年之前，最终让巴金斯成为一个没有魔戒的、人戒合一的君王。

这是一个可怕的结局。因为我关心的是统治力量的性质，而不是它的占有者。换言之，我信不过巴金斯。而且除了形象丑陋得令我恶心之外，我也看不出魔王和他相比到底邪恶在哪里。

一个人真要丑到那种地步，应该首先被视为残疾人才对。

魔戒的故事与我们的和氏璧其实很类似，当秦始皇使用秦玺时，他的威权并没有脱离他而独自存在。当自汉之后秦玺开始被君王沿用，这种跨代的沿用代表着对君权的传统和先验性的一种剥离。如果一位君王认为他的威权是完全自足的，完全与自己的身体合而为一，他就不会计较有没有这块玉玺。秦玺在事实上的沿用，使得君王威权的合法性具有了一种先他而存在的道统。秦玺成为这种道统的象征和图腾。在这种扎根于传统的图腾面前，后代君王的威权开始被削弱，开始与自己的身体性若即若离。

一个拥有秦玺的君主候选人，等于拥有了历代君王所遗赠的政治资源，在某种象征的意义上，我们也可以说谁拥有“受命于天，既寿永昌”的玉玺，谁就可以统治世界。我们也可以仿照《指环王》的蹩脚说法，宣称只有真正天命所系的人，才能看得见玉玺上的这两句话。

如果想使这种象征性的力量实体化，再换个说法，说历代君王都是绝顶高手，都在临死前将全部的功力注入了秦玺之中，所以谁能够发现并利用秦玺中的力量，谁就可以成为天下的霸主。

类似的段落，还有以前提及金庸笔下洪七公那根晶莹碧绿的打狗棒。见

棒如见帮主，所以杨康拿着它就可以在丐帮君山大会上招摇撞骗。到后来形成一个局面，一个帮主没有打狗棒，就根本没有合法性。

这样一来，这种淡化威权人身性的做法产生出一个很大的副作用，那就是同时造就了非人格化威权自身的先验性。它使权力的最高来源神圣化，这种神圣化一方面意味着对今日君王的贬低，使一切君王或领袖在本质上带有一种临时工的性质，并因此有助于威权在代际之间部分地传承。但另一方面，先验性的存在使得这种贬低的效果又非常有限。因为它并不能杜绝君王的狐假虎威。

只有在戏文里包公的龙头铡，具有一点实质性的君主立宪的意思。这个龙头铡据说可以上斩昏君，并在故事里得到了包括今上在内整个朝廷的默认。这等于将威权从先代君主的身体中抽出来，实体化后交到一个独立检察官手上。这带来了对于今日君主的某种藐视，从而使今上的力量开始在性质上从威权变向权力。那些脍炙人口的龙头铡和尚方宝剑的故事，其寓意代表着中国民间社会对于钳制在位君王的梦想和唯一的可怜思路。

这个思路一直沿用到了"文革"时代。

领袖的画像及当年的红宝书，都曾是神圣化政治道统当中一个非人格化的图腾；或者说一枚魔戒，一柄老百姓在领袖面前仅有的尚方宝剑。言必称××，至今仍具有令教育者咬牙切齿又偏偏无可奈何的作用。因为威权体制的合法性正建立在这种非世俗化的道统之上。所以近年来一些社会弱势群体在表达自己的吁求时，常常抬出毛泽东的画像来。有人说这代表弱势群体对于以往时代的怀念，但我的看法不同，我认为他们仅仅是将之当作了一架想象中的龙头铡。

只有这种方式，才能使他们的示威具有当前体制不敢藐视的合法性。

我们常谈对权力的制衡，却往往忽略了威权的背景。我们和西方人不同，他们活在一个充分世俗化的当代。在这部古典主义的影片中，难免对于去魅已久的威权开始有了初恋般的怀念。这和我们之间横亘着一个不可逾越的语境。这个语境就是东方世界里远远尚未去魅的威权主义现实。

尽管我们在生活中痛恨权钱交易，但一个事实是，威权因其人身属性而根本不可能交易，而可交易的东西才可能被制衡，不可交易的威权也就不可能得到化解。所以我的看法去魅就是第一步的制衡。人类的整个政治哲学发展史，就是一部逐步化解威权的人身性的历史。一切努力的目的，都是尝试着将权力变成一种与权力者无关的东西。

女贼爱衙役，我们爱你们

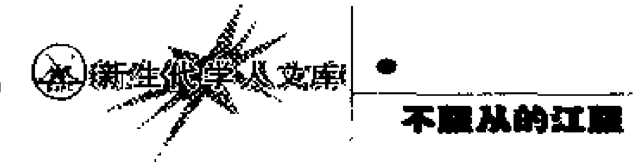
看过张元、王小波的电影《东宫西宫》，给我留下挥之不去的一句话，就是阿兰对于故事的总结陈词："死囚爱刽子手，女贼爱衙役，我们爱你们。"

麇聚在公园里的一帮男同性恋，把眉目清秀的警察小史当作他们的大众情人。在我的关注点看来，这不是一个有关性别的故事，而是有关于权力的。

阿兰所以将"我们爱你们"的表白，与"死囚爱刽子手，女贼爱衙役"并列起来，说明他已经隐隐意识到这种种"爱"的缘因，超越了性别意识。不是女人爱男人，也不是男人爱男人，而是弱势者对于强权的崇拜和迷恋。用电影中的话说，这种爱的实质就是"贱"。在一切看似严肃的理论中，"贱"都不构成一个有解释力的概念。尽管我们在生活当中常常使用这个具有穿透力的贬词，对某人某事像小史一样，一针见血地称之为"你丫就是贱"。

但我关心的是"贱"的冲动是如何被激起的，如何像情欲一样被撩拨。阿兰在小史面前的"贱"，并不因为他是男人而显得有所不同。这种"贱"我们同样在女人和男人、女人和女人或者男人和女人之间都可以看见。记得在电影《叛逆性骚扰》的评论中，我们看到正是大多数情形下男人骚扰女人这一事实，掩去了"性骚扰"的实质。但电影中，道格拉斯遭到黛米·摩尔的性骚扰这一戏剧性的事件，使我们最终得到和道格拉斯的辩护律师相同的结论："性骚扰与性别无关，而是与权力有关。"

同样的道理，大多数情形下女人在男人面前的"犯贱"，使我们得到一个带着性别歧视的"女人容易犯贱"的观念，"贱货"这一恶毒的称谓也专门用在了女性的身上。从而掩去了"贱"的实质。而阿兰在小史面前对于受



虐和屈从的欲念,则使我们有机会看到,"贱"这一品质其实是无性别的,贱的实质与性别无关,而与权力相关。尽管作为男性观众,我们宁愿这样去理解阿兰的"贱":阿兰把自己当作了女人,所以他表现得像一个女人那样的贱。阿兰之所以是一个"贱货",是因为他抛弃了自己的爷们身份,他自甘堕落。这样便把问题看作了有关性别意识和角色的错乱。潜意识下,则认为男人是不可能贱的,不可能有屈从下的生理快感。

在我看来,阿兰自己也被这种性别歧视误导了。他并不是先把自己当作了女人,然后才生出了屈从的快感和对于受虐的渴求。他是生出了屈从和受虐的快感,生出了对于加诸自身的暴力的迷恋,然后才觉得自己应该是一个女人。因为在一种性别的歧视文化中,只有女人才会这样。

如果阿兰能够体会到"犯贱"和屈从与性别无关,而与权力有关。他就不会自认为女人,而是继续自己的男性身份,并天经地义地以这种身份去爱小史。这就会是一个真正的男人爱男人的故事,而不是一个自以为女人的男人去爱男人。我认为这才构成真正的同性恋,而不是异性恋的影子和模拟器。

但我要说的重点不在这里。

重点是这种其实与性别无关的"贱",弗洛伊德把它看作生理意义上的受虐冲动和死亡本能。这是一种看似技术化却是形而上的解释。他抹煞了欲望背后被撩拨的事物。小史认为阿兰所谓的"爱",其实就是"贱"。但我宁愿这样去看:阿兰所谓的爱,其实是一种在权威和强势面前瘫软下去的欲望。一种完全放弃自我和自治,一种对把自己的性命彻底交付出去的快感。

尽管发出这邀约的是一个男人(阿兰),另一个大权在握的男人(小史)最终还是按捺不住向阿兰施暴的欲望。这一场来自警察小史的性暴力,是张元的改编比小说更具有冲击力的一幕。权力在阿兰和小史之间,造就了一种类似于女人和男人之间的控制与被控制、凌驾与被凌驾的状态。权力和性别一样,成为欲望的来源。

小史的身份颇有意味。他是一个清瘦的、眉目俊秀的警察。换句话说,那种撩拨阿兰的贱的力量,并不是来自肉体的。王小波没有让阿兰爱上一个虎背熊腰的鲁智深,而是爱上凭借警察的身份才能拥有施暴威权的小史。那种让自己从站立的地方开始瘫软的力量,是异己的生杀予夺的权力。

让我借用阿克顿勋爵的名言,对于小史而言,权力导致施暴,绝对的权力导致绝对的施暴。对于阿兰而言,权力导致犯贱,绝对的权力导致绝对的犯贱。

"女贼爱衙役,我们爱你们",当阿兰说这话的时候,知道我想起谁来?

我想起投江而殁的屈原和写下大量自我糟蹋文字的郭小川。他们都是阿兰的同行。作家，并且都是浪漫主义的作家。屈原是中国历史上第一个在气质上和阿兰极其相似的文人。他之后还有更多。他们都喜欢身着女性般华美的服装，感情细腻。对君上念念不忘。屈原也是第一个自许为女子，等待君上垂青的文人。他写下大量以男女情感隐喻君臣关系的诗篇，并成为中国文人诗词的一个传统。直到郭小川和郭沫若。

梁启超的研究说屈原投江是殉情而亡。有人暗示屈原和楚怀王的关系，一度深受怀王宠信的屈原，他心目中的"爱国主义"，与闺中之怨相去不远。如果阿兰爱上的不是一个普通的警察，而是一个领袖，他的犯贱就不叫犯贱，而也可以叫做"爱国主义"的。屈原式的爱国主义，和阿兰式的犯贱，本质上其实也相去不远，都是在主宰者面前渴望瘫软的冲动。

阿兰对小史说："每个人的贱都是天生的，永远不可改变。你越想掩饰自己的贱，就会更贱。唯一逃脱的办法就是承认自己贱，并且设法喜欢这一点。"

这句话说给三闾大夫听，我相信屈原会恸哭不止。但他没有机会对楚怀王如是说。

我们不是同性恋，但我们都是阿兰，我们对警察小史说："死囚爱刽子手，女贼爱衙役，我们爱你们。"

因为这句表白，温柔的小史向我们施暴。

因为屈从从来不会减少受虐，屈从和反抗一样，会激起主宰者的亢奋。

我们怎么办？

2001年12月29日于包家巷

花和尚的《英雄本色》

林冲与鲁智深的故事，是《水浒》中脍炙人口、荡气回肠的一段。这部香港片对两人之间的情义渲染较多，在小马哥的同名电影《英雄本色》中，我们已经看到香港电影的一个好处，即是把男人间“兄弟如手足”的情义表达得淋漓尽致。林冲和鲁智深，在我们的历史上算得是这种男人情义的一个经典，类似的电影尽管有女主角穿插其中，但多半是个陪衬。像这部电影虽然有王祖贤出演林冲的娘子，比小说中无名无姓的形象眉目清晰了许多，但站在男人之间，也还是一件爬满虱子的华丽衣服而已。鲁智深叫她“嫂嫂”时，还是和武松叫潘金莲一般，目不斜视。

不过二十世纪九十年代后期的香港电影有所不同，“勾引大嫂”的事情不知不觉就慢慢多了起来。 回头再看金圣叹批点之《水浒》，对鲁智深绰号中的一个“花”字感觉意味深长。光是喝酒吃肉如何又算得上花和尚呢？整部《水浒》中，有名有姓的女子本不多见，倒有一大半和鲁提辖扯得上关系。他三拳打死镇关西，继而大闹桃花村，都是起因于搭救弱女子。林冲的娘子一出场，他也不是叫唤“嫂嫂”这般生硬，而是直接上去便称“阿嫂”。

高衙内号称“花花太岁”，鲁智深则是“花和尚”，不过只是少了一个“花”字。我的看法，此两人见到林冲娘子，皆都动心动性。不过高衙内乃一急色鬼，惊动的是肉欲之淫，而鲁提辖则是坦荡一君子，又自感粗俗，动的不过是意淫之心。对林冲娘子只有敬重，不敢冒犯，颇有些“伟大的女性引导我们前进”的升华之意。

最为可爱的是，鲁智深丝毫不曾掩盖他对“阿嫂”的仰慕关爱，自从大相国寺中林冲娘子受辱，林教头畏惧权势先自手软，反要鲁智深来发飙。此

后两人日日吃酒、习武，花和尚与阿嫂之间少不了有些交往，只是书中不曾明言。然而妙就妙在自从第七回野猪林一别，鲁智深和林冲便要等到第五十九回“三山聚义打青州”时方才重聚。

而重聚之时，鲁智深真情流露，一上来便直奔主题，深动问道：“洒家自与教头别后，无日不念阿嫂，近来有信息否？”

此一句如奇峰突起，金圣叹批之曰“奇语绝倒，令人闻之，又感又笑”。当时场面可想而知，林冲这种死要面子的人难免尴尬万分，若非鲁智深是和尚，恐怕豹子头便要拔刀相向了。

施耐庵作文实在是极为迂回，且有耐性。先不说鲁智深与阿嫂情谊如何，等到四十回后才冒出这么石破天惊的一句。林冲告知了他娘子的死讯后，鲁智深如何作态反应也不急着去说。但在五十七回之前，花和尚嗜酒如命，而五十七回过后直至坐化，花和尚竟然从此涓滴不沾。

你说是什么原因？

而鲁提辖与林教头的一段义薄云天的恩情，也从五十七回戛然终止。自此全书再没有一句话写道此二人的任何交往。

是真名士自风流，惟大英雄能本色。电影中加了一段林冲保家卫国的武戏。倘若把“英雄本色”几个字送与林教头，就有了些主旋律的味道。所以这部香港武侠片我是在中央电视台电影频道看到的。但在这个故事里，我却宁愿把“英雄本色”这几个字褒扬给花和尚鲁智深，而不是当断不能断的林冲。

如果和一口一个“嫂嫂”的武松比起来，鲁智深这个“英雄本色”更是胸怀坦荡，当仁不让。武二亦免不了为嫂嫂动心，刻意压抑自己，却在最后关头撕开嫂嫂胸前的衣服，极其变态地杀死潘金莲。金圣叹评曰：“嫂嫂胸前衣服，却是叔叔撕开，千载奇闻奇事。”

林冲娘子死后，鲁智深从此滴酒不沾。潘金莲死后，武松却开始杀人如麻。所以一个是花和尚，一个却是苦行者。

在黑社会兄弟情深的故事里，大嫂勾还是不勾，都是悲剧。能做到鲁提辖这般结局的，既非圣人，也非小人，只好说他是英雄本色了。

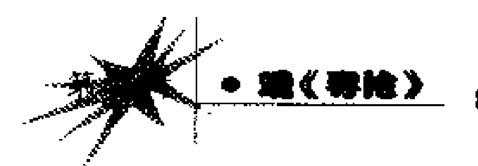
说了半天，还是在男性的范围内打转，同样把大嫂当作了无名无姓的陪衬。所以最后反过来问一句：只不知林娘子意下如何？

观《寻枪》

尽管导演陆川声明这部电影的主题是关于寻找的，警察马山寻找丢失的枪，马山的妻子寻找丢失的激情，马山的儿子寻找男女性征的启蒙，偷枪的刘结巴寻找心目中的正义，等等。其实寻枪故事的反面是一个偷枪的故事，姜文饰演的马山在寻枪过程中展现出的那种牛拉不回头的“轴”劲，是影片最引人注目的闪亮点。但到了片末一场戏，我们看到偷枪者刘结巴非要杀掉造假药的陈军、意欲为民除害的一股子“轴”劲，原来一点也不亚于马山。

在我看来，“枪”是一种国家体制和现代法律秩序的象征。对马山来说也是警察身份的象征，是国家力量在一个穷乡僻壤的贵州山区小镇的存在证明。这个人烟稀少的小镇让我们想起《秋菊打官司》里的陕北村落和《被告山杠爷》中的川西坝子堆堆坪。法学家苏力先生以这两部片子分析了本土资源与现代法治秩序之间的冲突。电影《寻枪》对小说中刘结巴杀人动机的修改，“陈军造假药害人，你们要证据，我不要，我要为民除害”，挨近了这个主题，使得表面上的寻枪故事与暗地里的偷枪故事，成为了一场对于“枪”的象征力量的颠覆和维护。

一把公务用枪在这个荒凉边镇其实并不具有实际的用途，马山丢枪之前，从来没有开过枪。最初发的三颗子弹还是三颗。它的作用更多体现为象征性的意义，即国家体制和法律秩序的强势存在。和前两部电影一样，这种存在很大程度上又是外来的和异己的。一把冷冰冰的枪和当地社会没有任何渊源。马山丢枪之后，全镇的人都知道了此事，但全镇的人该怎样生活还是怎样生活。丢枪带来的最大的困扰局限在马山和公安局的国家机器内部。



因为丢枪就意味着丢失了国家体制的象征性存在。寻枪的过程就是一个在边远小镇修复国家威权的过程。

马山寻找失枪的“轴”劲，部分的来自丢枪这件事被夸张了的意义。公安局长的出场令人印象深刻，他说出了整部影片最有意思的几句台词，一是“三颗子弹落在坏人手里就是三条人命；落在职业杀手手里，一枪两命就是六条”，这种夸张极大地感染和震撼了马山，他在向老树精复述这句话时又自我发挥了一段，“如果一枪打中三个人，就是九条人命！”

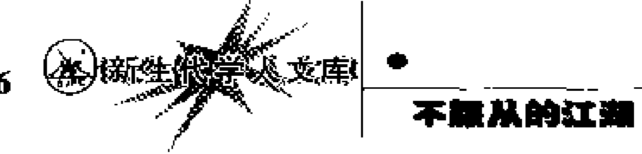
另一段是局长得知丢枪已经二十小时后大惊道：“二十个小时！要是坐汽车已经到省城了！坐火车到北京了！要是坐飞机都到美国了！”

这些话并不仅仅是噱头，而是全剧的点睛之处，它使寻枪这件事的意义乃至枪所代表的国家体制力量，都呈现出异己的特性，也使得影片末尾刘结巴所代表的本地社会对于实体正义的执拗和对枪的秩序的藐视和颠覆，具有了部分的合理性。在国家体制眼中，一个边远小镇的丢枪事件，最大的威胁不是针对本地社会，而是针对“省城”和“北京”。换句话说，之所以要维护枪所代表的国家体制力量在边远小镇上的强势存在，是为了维护山区以外的世界的安全。小镇本身的欲求被这一体制漠视了，被这一体制客体化，成为了维护全局利益的一个手段，就像秋菊所想要的说法在现代法律秩序的介入下被漠视了一样。

而这一切的根源在于对这个贵州小镇而言，现代国家体制的力量是一种从外部强加而来的力量，一种自上而下被移植的秩序，它之所以与本土资源格格不入，因为它与本土之间是间离的，它的合法性没有搭建在本土社会的土壤之上。公安局长是对上面负责而非对刘结巴们负责。所以丢枪的被夸张的危险都被放在了朝上的方向，如果枪流到省城或北京出了事是局长无力承担的，而枪在本地出事则对他没有太大的影响。

但事实上，枪并没有如局长想象中那样流到山外，成为与国家安全相关的被夸大的宏伟叙事。故事局限在小镇之内。偷枪者的动机是杀掉开假酒厂的陈军，并在小镇上制造出两起命案。国家体制的存在是异己的，而真正的矛盾和危险则是本地化的，这就构成了对寻枪事件所具有的秩序修复意义的莫大嘲讽。

一个要寻，一个要偷；一个要颠覆，一个要维护，之间形成了本土社会与国家威权体制以及实体正义与现代法治秩序的巨大矛盾和张力。这种张力是我们现实中面临的困局，却是艺术家的财富。攥住了这种张力，就会源源不断地产生出像《秋菊打官司》、《被告山杠爷》和《寻枪》这样的好电影。尽管像《被告山杠爷》和《寻枪》这样的电影，其故事本身的杰出性已经远



远超过了导演的理解力。

寻枪是马山的事和国家的事，偷枪是刘结巴的事和小镇本地的事。枪的意义一方面被国家体制所肯定，并被无限夸张；另一方面被刘结巴们怀疑、被偷枪杀人的行为所颠覆。

留给现实的真正问题是，如果必须要有“枪”，“枪”应当如何在每一个城镇、每一个乡村构建自己合法性的存在？

如果说寻枪就是寻找一种现代化国家力量的存在体制，那么我们已经找寻了百年之久。但我们迄今为止找到的，还仅仅只是一把冷冰冰的枪。枪不开时是冷冰冰的，无法威慑住偷枪的人；而枪声一响又滚热火烫，不免令人心凉。

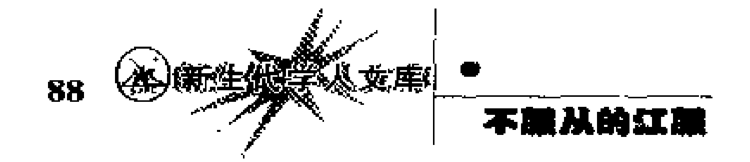
2002年6月4日于红照壁

扔给辞职的医生们“四根羽毛”

关于少数医生在SARS疫情中因拒绝调遣或辞职引发的讨论，我在道德上是站在医生一边的。恐惧始终都是最值得谅解的一种人性。在道德责任与自家的生命之间坚持选择后者，这通常被视为懦弱，但也需要不一般的勇气。我绝不认为任何人有高于这种恐惧之上去谴责辞职医生的地位。但我最关心的是，在专业人员的恐惧和自利冲动与一个高度分工社会对于某种专业人士的依附性之间，一个社会共同体将如何去弥合个人权利与公共利益的沟壑。

我们看到部分因为专业化分工，不断加剧社会共同体对专业人士的依赖性，从而不断加剧个体自由与社会公共利益之间的冲突。如果医生人人能当，有人不当医生（无论出于恐惧还是其他），这是正常的择业自由。有人当了之后又翻悔，辞职不干。这也是正常的契约自由（就算发生在疫情中），也是公众完全可以体谅的。而今天，仅仅只是因为专业分工和行业垄断的缘故，专业人士的辞职才会凸现为一个问题。就我视野所及，这是从斯密到哈耶克等推崇分工对于自由体制具有积极意义的古典自由主义者，都没有意识到的一个问题，即：专业化分工和行业壁垒→社会对专业人士的高度依附性→个人自由选择与公共利益的直接冲突→个人自由不可避免地受到限制。为行文方便，我称之为“专业化陷阱”。

这是个两难的选择。在进行道德价值的评判之前，我的个人回答首先是坚决反对强制。即便在一个专业化时代，医生因自身安全的顾虑而拒绝工作机会（自愿放弃就业）可能会带来公众利益的严重受损，也并不意味着政府强制力量就可以正当地介入。“危急”通常都是政府权力膨胀的当然理由。



但古往今来几乎没有一次，政府没有去滥用和夸大这种理由。所以"个人自由选择应该受到限制"这样的结论最好不要轻易作出，而需要在每个场合谨慎地予以论证。在美国关于因国家安全利益而限制言论自由的判例中，就曾确立了个人言论对国家安全利益的"及时的和现实的威胁"这样的标准。我认为这个标准在各种诉诸公共利益去限制个人选择自由时也是可以参照的。如日本《医师法》第十九条规定，除非有正当的理由，所有的医生不能拒绝医疗诊断。"拒绝医疗诊断"是发生在医生执行职务期间，是医生在工作时间内对具体患者的拒绝。这可能会对患者最基本的生命权益构成"及时的和现实的威胁"。因此这条法律的意思就是以这个标准为界限，限制了辞职的契约自由。这时候辞职也来不及了，非得硬着头皮上不可，否则就要终身失去医师资格甚至坐牢。但在医生得知将会被调遣去危险较大的地区或从事相应职务时决定辞职，这时并未涉及与任何具体患者之间的责任关系，因此就不在这个强制性的限制标准内。

这是我能够接受的强制性力量介入的底线。反之如台湾的"卫生署"弹性就大多了，它规定SARS疫情属于非常时期，"所有医护人员一律不得请辞"，否则要受行业性的制裁。而最近台湾已有数十名医生、护士顶风辞职。这种来自行政的对契约自由的强制性限制就是未经审视的。它当然地推导出一个结论，即公民在专业化分工中的契约选择，就构成了某种专业化的天职（如救死扶伤是医生的天职）。这使契约和责任的概念莫名其妙地神圣化，并构成了公共权力据以进入的一面旗帜。这种强加的义务和要求拥有财富的人必须拿钱出来援助穷人的逻辑是如出一辙的。从长远来说，政府权力越位带来的恶果永远都比自然灾难带来的伤害更大。而更重要的还不是大小的比较，在强制情形下如果医务人员被感染甚至病亡，将意味着公权力对个人自由造成的极度侵犯。被强制的个体死于权力和群体的名义，因此是不道德和不公正的。而SARS造成的死亡尽管亦非我们所愿，并同样不幸。但这种死亡却是非道德的，是价值中立的。每个人的生命都同等重要并不可替换，但上帝杀人我们管不着，政治哲学和法律哲学只关心政府的问题。是前一种情形而不是后一种将给一个政治共同体的游戏规则造成伤害，这才是我们讨论的焦点。而后一种伤亡在是非意义上是不可讨论的，它需要的是宗教的出场。

换言之，最大化地减少SARS带来的伤亡，这绝非一个世俗政府的最高职能。上帝杀人是不需要政治秩序负责的，尽力减少自然灾害这个事情也并非因其具有正当性就没有任何底线。社会能做到多少算多少，但个体自由尤其是个体的生命免于权力的强制这是一个绝不能越过的边界。一个社会强

迫一个人从事一项具有高度生命危险的行为，或以丧失其赖以谋生的执业资格为威胁，就算借口是为了“拯救全世界”，在我眼里这件事也是不能接受的，它的不正义远远超过了医生的辞职选择。

除开政府的强制力量，还有两种可能弥合“专业化陷阱”的力量。一种仍然是强制性的，来自于作为民间自组织力量的行会。欧洲中世纪末期以来，行会最主要的目的有三个：一是集中面向政府（也面向市场）的博弈力量，二是经营和维护全行业的品牌价值，三是维护职业准入的垄断。行会的惩罚手段也是强制性的，最重的是把越轨者踢出本行业。这种因人会契约带来的强制性曾经受到法律的宽容，到了现代则大部分权限都“收归国有”了。行会一般而言是维护自家人利益的，如常被人诟病的医疗事故鉴定机制。但医生和律师都是现代社会中高度垄断的专业性行业。维持职业垄断和品牌价值的必要性，往往也会构成行会以职业集团利益的公共名义去侵犯个体的动机。所以呼吁和强调行会作为民间力量对于医生的惩戒作用，也是需要慎重考虑的。举一部电影史上的经典作品为例，德国导演弗朗茨·朗格的电影《M》。城市中出现一个残杀儿童的凶手。这种变态的凶杀导致警方的大肆搜捕和公众对黑社会势力的极度敌视。城中的有组织犯罪团伙为求自保，便组织起来发出“通缉令”，也开始搜捕凶手，并大张旗鼓地对杀人嫌犯M进行“公审”。医生辞职产生民愤并使全行业的品牌价值和公信力下降，行会以取缔辞职医生的执业资格作为惩戒，本质上和黑社会惩戒凶手M是一回事。

只有第二种弥合专业化陷阱的力量是真正非强制性的，即专业化群体的职业伦理和整个社会的公序良俗。法律与责任对应，伦理与荣誉对应。但“荣誉”几乎是一个古典时代的词汇。在我们纷纷谈论职业伦理的时候，几乎也很少提及“荣誉”。部分因为意识形态的历史，这一词汇的古典和尊贵的含义已被去除了，留下一个形式主义的躯壳。这是今天谈论专业人士职业伦理时最可悲的一点。当职业伦理离开古典意义上的“荣誉”，而被迫和“责任”相连，老实说所谓职业伦理就并不构成法律之外的一种独立的积极价值。

还是引用去年美国的一部史诗式电影《四根羽毛》来结束这篇短文。这原是一部描述荣誉与恐惧的英国文学名著，从一九二〇年始已被六次搬上银幕。一八九八年英国与苏丹开战，一名即将新婚的贵族军官哈利在接到开赴北非的命名后，怀着莫名的恐惧在出征前的一晚决定退役。这一举动在民族主义高涨的英国上流社会掀起巨大波澜。他的未婚妻和三位朋友一道，扔给他代表着耻辱和藐视的四根羽毛。四根羽毛分别象征着“自由、祖国、荣

誉和激情（Freedom、Country、Honor、Passion）”四种价值被临阵退逃者抛弃。哈利四处流浪之后决定独自前往北非，他化装为阿拉伯人，在沙漠战役中经历磨难，克服恐惧，最终将他沦陷敌手的朋友一一救出。仔细回味，在这段故事中一名职业军人在命运中的道德感，与我们反复宣扬的职业伦理之间存在着巨大的鸿沟，某种尊贵的核心的价值不见了。

法律是一种低调的统治，如德恩特里维斯在《自然法》中所讲，“人间的法律并不旨在增进美德”。这不是说美德不重要，而是它太重要了，重要到不可能奢望用强制的方法去获得。法律下的权利与责任定下我们不可剥夺的自由，这自由保护我们过我们想过的各种世俗生活。但高贵的生活呢，高贵不依赖于强制，也不依赖于政府。高贵存在于我们内心和社会传统之中，有就是有，没有就是没有，如果一个社会希望医生能够不顾安危救死扶伤，唯一的方法是营造一种富有尊严的氛围，扔给辞职医生们的只能是四根羽毛，而不是手铐、判决书、罚单或任何裁决。尽管密尔对习俗和通行的意见或情感带来的“社会暴政”也曾深恶痛绝，但哈耶克认为他言过其实了。一个“自由社会”并不意味着人们有权免受舆论压力和道德鄙视。唯一能肯定的是任何强制力量的过度运用，只会使真正的荣誉离我们越来越远。

2003年6月4日

人文镜像（三篇）

带他们回家——澳大利亚电影《末路小狂花》

前不久关于孙志刚案件引发的讨论中，有学者称收容遣送制度为“公力绑架”。去年底的澳大利亚电影《末路小狂花》（Rabbit-Proof Fence）描写的就是长达一个世纪的“公力绑架”的故事。电影海报上写着这样一句并非耸人听闻的话：“如果政府绑架你的女儿会怎么样？在一九〇五年到一九一七年的澳大利亚，每个星期都会发生这样的事。”

澳大利亚政府的公力绑架计划专门针对澳大利亚土著居民的未成年女孩。和我们的收容遣送一样，遭殃的都是社会弱势群体，而名目都是很好听的，叫做“土著居民儿童重新安置计划”。历史上，约有十万儿童被政府绑架，强制性离开他们的父母，被安置到白人抚养机构或家庭中。“重新安置”的目的被解释为让他们融入白人主流社会，并通过混血逐渐改变有色人种的肤色。一句话就是最终消灭土著。因此在一九九七年专为此事设立的特别调查委员会（澳大利亚人权与平等权利委员会）发布的报告中，将这一政府制造的人伦悲剧不客气地称之为“种族灭绝”计划。

这部电影开头不到五分钟，一个警察从母亲手中追逐绑架三个女孩的场面撕心裂肺，似乎已将影片拉到了高潮。失去女儿的母亲死尸般躺在沙地上，女孩的祖母懊悔地用砖块敲打自己的脑门。西澳大利亚的蛮荒风光与原住民在强权下的无常命运，在尘土飞扬的镜头中融为一体。

那些被绑架的土著儿童被今天的舆论称为“被盗窃的一代”，电影是根

据多丽丝的小说《Follow the Rabbit-Proof Fence》改编的，Rabbit-Proof Fence是横贯澳洲西部长达一千五百英里的防兔篱笆，将庄稼和沙地分开。多丽丝的母亲莫莉就是上述镜头中被抢走的三名小女孩之一。当时她已经十四岁。莫莉带着她的两个妹妹，一个八岁，一个十岁，就是沿着防兔篱笆，步行三个月，从摩尔河营地成功地逃回了家乡。电影的主要篇幅就是描写这一惊心动魄的传奇。但"传奇"是一个过于轻浮的概念，影片恰恰就是因为过分流连于这种传奇的感染力和戏剧性，没能拍成一部想象中的史诗，对于澳大利亚历史上这一耻辱性的漫长的国家罪行，缺乏足够的政治性背景的深入透视。

被绑架的土著儿童在法律上的监护人内维尔，据说历史上是一名极端的种族歧视者。他在电影中通过幻灯片，直观的展示了祖孙三代土著女性是如何通过强制性的混血政策被"漂白"的。祖母、母亲和女儿，从左至右，肤色由深到浅，最后完全混同于白人。这三幅照片是电影中最令我不寒而栗的镜头。肤色被视为一种疾病和人格的高下序列，消灭这种"疾病"就成为政府公共权力范畴的份内事。当生育和血缘都成为被政府筹划的事项，"自由"简直是极其奢侈的词汇。如果性交对象是由政府来安排的，连避孕套都由国家发放，在这样一套暴力机器面前，个人哪里还有起码的尊严和人格可言。

这也解释了为什么只绑架土著的女童而不强制隔离男童。把土著男童抚养起来，把白人女性给他们做老婆，这岂是种族主义者能够接受的。又是土著又是男人的人就只好自生自灭了。反正女孩都被带走，他们长大了也找不到老婆。并且，我怀疑漂白女童的计划可能也跟当时澳大利亚白人的男女比例失衡有关。对于贫困的男性白人来说，有土著女人做老婆总比打光棍强。所以"种族灭绝"之说有两重意义，对女童而言，是通过强制性混血而导致血缘的不断稀释；对男童而言，则是抢走他们未来的配偶，让他们断子绝孙。

澳大利亚人权与平等权利委员会提交的报告，名为"带他们回家"。然而家在何处？为了斩断"被盗窃一代"与土著传统的联系，当时的政府销毁了多数儿童生身父母的资料。而被"漂白"的土著后裔们对自己的"根"也开始充满矛盾。多丽丝发表她的小说后，她的妹妹安娜贝尔公开拒绝承认自己的土著血统。这份报告还要求澳大利亚政府对此进行道歉和赔偿。澳大利亚总理霍华德在一九九八年的议会上以个人名义向土著居民道歉。但他坚决反对以政府名义道歉。收容遣送制度被取消后，也有舆论要求对政府不义行为的追偿。有很多政府的非正义行为都是在当时法律的容许下进行的，在被纠正之后，国家的非正义如何可能获得一种道义上的谅解和追究？学者徐贲曾以澳大利亚这段历史为例讨论过这个问题。难题在于政府并没有独立



的财产权，国家所承担的一切财政上的责任，归根到底是由今天的全体纳税人去承担的，本质上是一种全民责任。这也是许多澳大利亚人支持霍华德反对政府道歉和赔偿的缘故。这说明单纯的民主制度并不能保障少数族群在遭受国家的非正义对待之后，有机会获得救济和迟到的尊重。

这部电影的导演菲利普·诺伊斯和摄影师杜可风，都是离开母国多年的澳大利亚人，分别在好莱坞和香港发展。他们这次回到祖国的第一次合作，也可以视为对澳大利亚白人曾犯罪过的一种忏悔。也许因为这种严肃的态度，杜可风著名的晃动镜头没派上用场，摄像机扛得特别稳。

律政英雄——派克《杀死一只知更鸟》

格利高里·派克一生四次被提名奥斯卡影帝，但只当他不再是英俊小生时，奥斯卡才将这荣誉授予他，表彰他在《杀死一只知更鸟》中扮演的角色——芬奇律师。派克去世前一周，美国电影学会评选百年影史上的五十名英雄形象，芬奇律师名列榜首，把史泰龙、福特和007等肌肉发达者甩在后面。

《杀死一只知更鸟》是美国女作家哈伯·李的自传体小说。去年美国双月杂志《书》（BOOK）评选"一九〇〇年以来小说人物一百佳"，她以父亲为原型塑造的芬奇律师，也高居第七位。这也是派克本人最为自豪的一部影片，尽管当时他已过中年，在电影中经过化装，和《罗马假日》中白马王子的模样实在是判若两人。李女士曾应邀观看电影现场拍摄，看见派克竟忍不住失声痛哭，她对派克说："我看到你凸出的肚子，就和我父亲生前一模一样。"

《杀死一只知更鸟》开创了好莱坞电影中"律政英雄"的传统，但它和以后关于律政英雄的电影《刺杀肯尼迪》或《杀戮时刻》等都不一样，这部电影的绝无仅有，来自于自传体小说独特的叙述视角和亲切感。若非改编于自传体小说，一部描写诉讼的电影不会这样拍。在一个南方小镇上，芬奇律师为一个被控强奸罪的黑人担任辩护律师，受到当地舆论的压力。但影片是从芬奇的两个儿女及邻居孩子的童年生活开始的。观众对于案件的点滴信息，都透过小孩子的眼光零星地获得。电影的前半部，芬奇主要作为一个父亲的形象出现。他引导自己的孩子去了解那些慢慢渗入他们童年生活的社会的罪恶一面，而孩子们则开始接近父亲作为律师的世界。开庭前一晚，孩子们半夜起来，偷偷跟踪拿着家里落地式台灯出门的父亲，看到芬奇坐在看守所门口的街沿看书，阻挡闻讯赶来对被告执行"私刑"的居民们。连最后一场影片高潮的法庭席，也是两个小孩坚持要去看父亲的辩护，才进入了电影的叙事。

这部电影的完美就在这里。它不是简单塑造一个社会和黑人们眼中的英雄，而是塑造出一个孩子们眼中的英雄。喜欢骑马打仗和飞机大炮的孩子们，他们把谁当作英雄来崇拜，这才是致命的。在判决被告有罪后，坐在法庭二楼的黑人们全体起立，目送芬奇离开。一位老人对芬奇的孩子们说，你们的父亲是最棒的。派克在法庭上结案陈词那一段长达七分钟的演讲，也开创了好莱坞电影法庭戏长篇独白的惯例。据说当年在拍摄片场，所有工作人员都起身为派克这一段表演鼓掌。我们还记得凯文·科斯特纳在《刺杀肯尼迪》中的结案陈词，足足有二十分钟。但《刺杀肯尼迪》中的凯文是一个因为工作而忽略家庭的检察官。他的子女会否因他的演讲而自豪，我心存疑虑。但芬奇的完美，不仅因为他在法庭上践履了这个国家所信奉的基本价值，更重要的是把这种价值深深根植在儿女们的心中。

这让我想起哈耶克回忆他的童年和他的植物学家父亲，他说，“我就是在这样的想法中长大的，没有比成为一名大学教授更高贵的生活了”。一位在法庭上坚守正义的律师，成为电影史上最伟大的英雄，这一点让我唏嘘不已。想起在中国，派克是作为头号风流小生被我们和我们的父辈记住的，这又不免有几分沮丧。什么样的人会被当作英雄和少年人的目标，取决于你所在社会的口味和传统。一个将芬奇律师当作电影史上第一英雄的社会，是我看过电影后，做梦都想要的。

这部电影和派克本人所受的景仰，还在于它拍摄于民权运动和反种族隔离尚未高涨的一九六二年。普遍认为这部电影对二十世纪六十年代黑人民权运动发挥过不小的影响，派克本人也是民权运动的一位积极参与者。让我写下一段芬奇律师面向陪审团的陈词，来怀念派克曾经最伟大的表演——“在我们的国家，法庭是最重要的天平。在法庭上，所有的人都生而平等。”

“剔骨还父”——台湾电影《青少年哪吒》

小康的妈妈去庙里求签，虔婆说你们家小康是哪吒三太子转世，是来向他爹讨债的。这就是蔡明亮电影《青少年哪吒》的起兴。小康郁郁寡欢，与父亲势同水火，独自生活在一个封闭和叛逆的青春期内。他瞒着父母退出补习班，开始在属于哪吒的世界里流浪。

孟庆德先生说，《封神演义》最大的贡献就是哪吒。青少年哪吒，也就是《封神演义》第十四回前的哪吒，犹如被压到五指山前的齐天大圣。哪吒是中国文化的一个异数，代表着对属于父亲的那个世界及其价值体系的彻底



反叛。在肉身上与父母的决裂达到了后世一切叛逆者无法企及的巅峰。哪吒当年剖腹剔肠，削肉还母，剔骨还父，并非简单出于保全父母的孝心。哪吒的叛逆是与生俱来的，严格讲与青春期并无多大关系。这与电影《青少年哪吒》和我们少年时几乎都曾经历过的叛逆殊为不同。哪吒出生时被父亲李靖以利剑劈开，便暗示了“杀子”与“杀父”之间这一在儒家传统中惊世骇俗的因缘。哪吒乃太乙真人座下灵珠子，借李靖夫妇肉身而降世。他自有独立的精神来源，与其父李靖当然貌合神离。哪吒削肉还母，剔骨还父，斩断肉体的因缘，就是为着表明和回归这一独立的精神存在。独立之精神，正是哪吒不想连累李靖夫妇的根源。在哪吒的精神世界中，李靖压根就不是他的父亲，剔骨还父只为了结这一段肉身之夙缘，以免累及不相关的人。

但在李靖眼里，肉身就意味着一切。他拒不承认“剔骨还父”之后，哪吒便具有独立之精神存在。李靖不能接受他曾经的儿子哪吒的行宫香火兴旺，他不能接受哪吒的独立精神与他的威权进行意识形态的竞争。于是才有了李靖后来“打碎哪吒金身，烧毁行宫”的杀子行为。哪吒得到莲花化身之后，展开一场无悔追踪，持之以恒地追杀李靖。从杀子到杀父，达到了哪吒故事的惊心动魄的高潮。中国传统儒家文化是一种只纵容杀子、绝不允许杀父的文化，也绝不会接受“剔骨还父”以求精神独立的说法。用木吒劝说哪吒的话说，“天下没有不是的父母”。这种背景下看待哪吒“剔骨还父”之后的“杀父”行为，那是齐天大圣无法比肩的。孙悟空大闹天宫说到底是因为官职太小，才闹情绪。青少年哪吒彻底的叛逆与独立精神在中国千年暗夜中有如一道流星。这和电影中小康、阿泽等青少年对于广泛意义上的父权社会的反抗也不一样。假如没有玲珑宝塔，哪吒将最终与李靖的世界彻底分道扬镳；而小康和阿泽们的叛逆是肉身的叛逆，找不到方向的叛逆，并不像哪吒一样具有与父权格格不入的独立的精神存在。哪吒绝不可能成为另一个李靖，但多年之后，小康阿泽们将摇身成为白领和都市中产阶级的一员。何况电影中的父权社会多少还有温情。小康的父亲尽管将他赶出家门，却在午夜特意为他留下一道门缝。哪吒是不会回去的，而在青春期之后，街头上的少年都陆续回去了。

可怜天下无不是的父母，亦无不是的统治者。在《封神演义》、《西游记》、《红楼梦》等中国古典文学一个接一个叛逆少年的故事中，在中国传统的政治文化里，咬断脐带的“杀父”之举终究是一个戛然而止的乌托邦。几千年封建专制史只有鲁迅先生所讲的“吃人”。

所谓吃人，“杀子”也。

2003年7月9日

发神经的“不在场想象”

先从自己说起。我在新婚燕尔时，也曾陪着夫人特意拍过很奢侈的婚纱照，放大了高高悬于床头。以后久看生腻，在庸常的生活里抬头仰望，有些不知今夕何年的压力。于是征得夫人同意，取下来，用一个小画框换了一张七寸的小照，在屋里来回打量，终于决定挂在厕所的马桶上面。

自我感觉是对婚纱照宏伟叙事的一种解构，尽管是冲破了团体目标的极个人主义的一种叙事，但二十世纪九十年代以来过于铺天盖地。看看自己站在墙上充当图解浪漫主义想象的主角，每次我耳边都会响起达明一派的歌曲《甜蜜生活万岁万岁万万岁》。又常在别人家中看到类似的婚纱影集，随着潮流有日式、韩妆、欧陆风情各种式样，却总免不了有一种咸与维新的被挟持感。仿佛当年参与的是一场千把人的集体婚礼。所以想来想去，觉得只有马桶上面洁白的瓷砖才是此类剧照最温馨的地方。

如此就要涉及我此篇作文的中心概念，唤作“不在场想象”。对于不在场的抽象事物的想象力，是人与动物的一个区分。而人类活得艰难，就在于对于各种不在场想象的追求及其克服。以婚纱照为例，我们消费的其实并不是对婚纱的审美，我们消费的是建筑在婚纱上的不在场想象。婚纱对于新娘的重要性，正如国旗对于政府的重要性。没有想象就没有幸福，甚至没有想象就没有婚姻，也将没有国家。英国学者安德森在《想象的共同体》一书中，就声称欧洲民族国家的形成不过是彻头彻尾的一场想象，一场风花雪月的事。

婚纱上的想象离我们最近，国旗上的想象离我们较远。我们在一个想象的公共体里相濡以沫，不如相忘于江湖。所以我要说的重点是对于不在场想

象的克服，以及这种克服是如何的艰难。

将婚纱照悬挂于马桶之上是这种克服的小小尝试。但这个尝试很快便失败了。有客人开始批评这种做法，他们在我的客厅里公开抗议，游行示威，并以割袍断交为威胁。他们说，这叫我们怎么解手呢？根本没法子解手。一位女客人偷偷对我夫人说，若是男的看见你的照片，未免有所亵渎，若是女的看见他（就是在下）的样子，那又多么尴尬。

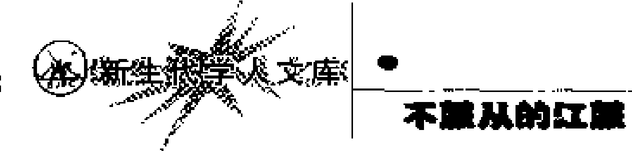
因为没有双卫，最终只好尊重客人们这种不在场想象。我移师再战，将麻烦的照片转至厨房，平息了一场想象的危机。不久后读书读到一本小册子叫做《法律发神经》，收集了美国各地各时期一些五花八门的法律。当我下面看到这一条时，忍不住捧腹大笑——

俄亥俄州牛津市法律：女子不得在男子画像前更衣。

在男子画像前更衣，最大的危险不过就是意淫。这是一条带有性意味的禁止不在场想象的法律。冯象先生曾将此作为法律之"地方性知识"的例证，但我因为有类似的教训，更倾向于将其看作法律对于更为普遍的人性的体谅和戒备。在异性的画像前更衣，难免要萌生些不在场的想象。客人们向我夫妻二人严正抗议，正说明了要克服这种想象是如何艰难。艰难到需要法律介入的地步。至于法律只禁女子不禁男人，那却是性别的歧视。

依此类推，在神像前更衣甚而做爱，那更是触犯到了某种不在场的存在。从这个角度我们可以重新解读《皇帝的新衣》。按照安德森的观点，民族国家作为一个想象的共同体，又何尝不是一件皇帝的新衣。譬如中国几千年都是没有国旗的，革命尚未成功后，忽然一下子有了。在美国的宪法判例中，向不向国旗致敬总是件让大法官们挺麻烦的事。香港回归纪念的报道里，我曾看到香港小学老师向孩子们讲解国旗上的设计各自象征着什么。一个小孩冲着裸体的国王喊道："那里什么都没有！"我们照例是要喝一声彩的。但在彼时，倘若一个小孩冲着国旗喊道："那里什么都没有！"我们好生尴尬，我们好不好把国旗收起来，挂在自家的马桶上面去呢。

之所以说牛津市的该条法律是发神经的荒唐举动，因为法律对于"不在场想象"的警惕，不适当地伸进了离国家最远，而离个人最近的领域。事实上这种私生活当中的不在场想象是无伤大雅的。完全可由诸如客人和我之间的私下切磋来解决。法律作为个人自由的守护神，理当将警惕放在那些犹如皇帝新衣一般，离个人较遥远而离支配众生的权力较近的地方。换言之，我们需要通过法律来克服的，是公共领域内的不在场想象，是意识形态



的各种貌似崇高的客体。从君主制到共和制，是一种克服；从意识形态统治到宪政民主，又是一种克服。我的客人们克服不了对婚纱照的不在场想象，最多是解手不爽。而老百姓如不能通过法律克服对于公共权力的不在场想象，想象就会变成无所不在的枷锁。

在一个记忆深重的语境中，自由就意味着克服。在各种想象的共同体里，努力克服公共领域内的“不在场想象”，并像大胆的孩子一样，勇于指出这里或者那里其实什么都没有。

就像众多单位的大门，至今坚守着进门下车的门规。下车云云，下的是自行车。至于汽车是可以堂皇进入的。为什么下车呢？用来表示对于不在场权力的尊重，并巩固其威严。这个恶习原本是政府部门传染出来的，在那里坐车的人多半接近权力的中心，所以不用下来步行。至于出无车甚而食无肉的老百姓，则要下车推行，过了不在场存在的强磁场之后，才可重新助跑上车。

我所在的学校也有这条发神经的门规，但至少这个玩意你是可以不予理会的。克服不在场的想象，那里只有一马平川，直接骑过去就行了。这是我克服婚纱照关于甜蜜生活的不在场想象之外，另一种难得的成功体验。多年来，我在出入学校时从不下车停顿，让保安无可奈何，让不在场的存在从不在场。因为坚持不下车，就像坚持不下跪。因为自由就意味着难能可贵的克服。

你知道，这样的克服在我们生活中有多么奢侈。

2002年7月31日

结构不上街

法国“五月风暴”时有句话，说“结构不上街”，暗示结构主义者政治上倾向保守，不支持学生运动，过分重视秩序，就丧失了思想的批判性。

我当年新婚燕尔，布置房间时，尊妻命朝天花板上贴一串串的纸花。自然是要贴得凌乱随意才好看，可是每次我不假思索，随心所至地贴上几串，下来一看，总是不满意。因为有那么几串刚好成一直线，整个效果过于有规律，有结构。我想：再乱一点吧，抱着不负责任的态度去贴，就对了。

等到终于将整个天花板贴满，朋友们看见，都说太呆板，说你应该乱贴啊。我说我就是乱贴啊，结果乱贴乱有理，无心插柳柳成行，一心想摆脱结构，却偏偏有章可循，草木皆兵。才知道解构之难，难于建构。

后来和一个写小说的朋友聊天。他说小说最讲结构，因为人物、情节都是具体的，不讲结构就乱套。所以写小说像建筑师盖房子，甚至像造物主创世纪，对于结构要有一种责任心。我说诗就不怎么讲结构，尤其是短诗。这不是说诗歌就不要或者没有结构，而是似乎无需为此刻意。一来诗较为抽象，没有人物情节的丝丝入扣；二来篇幅小，往往情之所至，成篇后回头一看，总是羚羊挂角，有迹可寻。所以诗的整体性和句子的气氛，就远比诗的结构重要。

比如人称指代，在小说中叙述角度一变，人物、情节、立场就随之倒戈，绝不能错位的。因而那都是作者有意为之的叙事结构的组成。但写诗时人称指代的转换就随意多了，甚至出现错位的情形。这种错位是有意也好，无意也罢，在一段较短的诗行中，看上去都像是刻意的。就像我在新房里贴纸花一样。所以错位是一种结构，不错位也是种结构；歧义不歧义是一种结构，对

称不对称也算一种结构。这可不是作者糊弄人，甚至对于一首才情并茂的抒情诗，没有结构也是一种结构，真正叫做“说你有你就有，没有也有”。

又像二王子随便摆个POSE，往广场上一站，怎么站都像是故意的，都免不了矫情。有一些结构你摆脱不了，比如两点一线，三点成角，或者一个夸张的矩形。所以像建筑师一样写诗，就是作茧自缚。而小说却像几十万人涌上街头振臂高呼，或者万人马拉松一声令响，那的确没有什么结构，至少没有一目了然、像模像样的结构。

由此，一个较抽象和单独的空间，结构无所不在，就无需刻舟求剑，好像写诗或者谈恋爱。我们可以说一切皆有结构，就如佛说人人皆有佛性一样。自然这里所言的结构是宽泛些，并不一定严谨、对称和周延，只要让人感觉造物弄人、大有旨趣就行。但在一个广阔和繁复的世界，结构就不大会巧夺天工，让人顺藤摸瓜。完全自发演进的社会秩序我曾怀疑是不存在的。比如几十万人上街，或者革命，或者集体结婚，结构就没了。所以哈耶克最终转向法律哲学，强调产权、交易体制和法治之下的自发演进，才有说服力。

难怪结构主义者不喜欢“五月风暴”。

但现代物理学的研究与上述恰恰相反。万事万物都有极其优美的分子结构，让人怀疑背后有人。但深入到量子之内，却因为测量行为本身的介入而无法测准，也就无法验证结构的存在。这恐怕也是自然界与人类社会不能一一对应的佐证吧？将自然界的所谓客观规律与结构，推演到人类社会来，未免就把社会科学神学化。所以恩格斯的书，我顶不爱看。

我爱看的是武侠。一对一单挑，最多双剑合璧。比“三国演义”几十万人打群架就好看多了。

母性的光辉

在书店偶翻王元化先生的《思辨随笔》，读到一篇《女人赞》，其中几句话让我低徊。

王先生读巴金老人翻译的文章，谈及男女的差异。大意讲："没有人（除了女人）会表示同情，会对昨天还跟我们握手，夜里就被逮捕的人说一句好话。……女人们从不参与这种抛弃亲近的人的行为。"

"女人是水，男人是泥"的命题在这里显出其真理性了。一个女人爱上一个男人，即便他犯下弥天大罪，为社会所不齿，为旁人所不容。只要他对她是一往情深，那么这个女人就算抛弃一切，也会和他一道受难，流亡天涯——这是我们不难在文艺片乃至现实中常常目击的情节吧。尽管女人中也有背弃亲近的，我的一个朋友，他的母亲在"文革"中揭发自己的丈夫，以致夫妇反目，丈夫落难。"文革"后，他的母亲便精神失常了。这种悲剧或者还很多，但不足以推翻上述的论断，只能说明那个时代的恐怖与肮脏。一个连母性的光辉都湮没不见的年代，是最不可救药的。我们从普遍的了解上知道，背弃亲人的女子，的确远远比背弃亲人的男子要少。男人们太重名利地位，因而便重视社会对于一个人的评价，远甚于重视自己内心的评价。男人们又太重理性与法度，来自道德法律和舆论的评断，在他们眼里是最高的裁判。有时他们是从内心信服这种种标准，但更多时候却是从利害关系上不敢去对这种评断表示不敬和怀疑。

唐朝有一名臣子，参与了一桩皇子的谋逆。因情节较轻，皇上开恩，放回去让家里处置。这名大臣的父亲、兄弟和叔叔埋伏在门后，等他一回家，便群起而攻，将之击杀，并砍手、砍脚、剁头，干净利落。最后连高宗李治都被激怒

了，将他满门尽贬出京。

这类的记录，从来都是史不绝书的。

女人就不同，情感的体验是她们的最高法官。她们根据自己的直觉、印象，根据亲近之人对她们的态度，来推断和信赖自己的丈夫、儿子、朋友是正直的人，是值得自己关心的人。她们绝不会仅仅根据一种来自社会的断言（哪怕是来自法律的和领袖的），而就背弃他们。她们以自身伟大的母性，以一种人道主义的关怀，不惮于在此时，在社会理性法度已经作出宣判时，去向他们表示同情、友好和支持。而男人们这时早已站到百米以外，冷眼旁观，生怕惹上麻烦。

一个为亲人隐瞒真相而犯下包庇罪、伪证罪的人，在多数男人眼里，已经是个人格破产的犯人。但在大多数女人的眼里，依然是一个好人。

也许我们可以轻率地认定这不过是一种是非不分的妇人之仁。但无数的事实证明，来自社会的评判，来自道德、法律、政治的是非真假，都有着其虚伪、错误，甚至荒谬的一面，有着不能自圆其说、不能穷尽真理的盲点和不应期。女人们超越了这种虚伪和是非的相对，她们以直观的判断继续向亲人们献出真情，而无论他是身陷囹圄，还是名誉扫地。我们不能不为我们的母亲、妻女和每一位女性而骄傲和感到侥幸，也许这就是上帝给予人类不健全的社会体制的，一种必要的安慰和缓冲。

前两年印度曾经展开了一场关于罪犯有没有权利过性生活的讨论。支持者认为，罪犯是社会意义上的罪犯，而不是妻子或丈夫眼里的罪犯。而且保持夫妻生活，可以给双方以信心，尤其是直接有利于罪犯的改造和安定团结的政治局面。支持者认为法律并没有也不应该去剥夺犯人的性生活。

赞同者中，女人大大多于男人（不要妄作小人地说是因为男犯人比女犯人多）。

最后想起发哥的经典连续剧《上海滩》。里面冯程程对她父亲的态度是最典型的。她说：对我好的，就是好人！

这句话自然经不起推敲。但有这样的女性，实在是人类的福分。



DI SAN JI

一个自由主义者的饮食习惯

首先是不喜欢吃席菜，而宁愿随配合菜，当然更加偏向小吃。

还不在于席菜的搭配是强加的，没有太大的自由裁量权，不能萝卜白菜各有取舍，更在于这种搭配是集约化的，搭配的背后是属于大众与时尚的潮流。饮食的潮流浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。对个人偏好充满了藐视和否定。当侍应生说这是最流行的吃法和菜肴，少有人有足够的骨气可以拒绝。那些在对外关系上动辄说“不”的激进主义者，放在此时大多是咸与维新的。沧海横流，方显英雄本色。真正的自由主义者经得住诱惑，坚持说：我就是喜欢吃回锅肉，而且肉就是要肥一点的。

席菜最与自由主义精神相悖的，是它的等级制。每一种席菜，几冷盘，几热菜，几甜点，这些都是“外围赛”。精彩的在后面的“寡头体制”，然后众星捧月地端出一道称王称霸的鲍鱼。菜品之间等级森严，长幼有序。这是餐桌之上对于人间秩序的模仿秀，和餐桌上食客们的位置遥相呼应。如果你是在坐在最下首边缘的那位，你基本上可以大致推测你就相当于边角上那小碟鞠躬尽瘁、死而后已的五香花生米。

随配合菜自然也有价格与偏好的差序，自由主义者不反对自发演进的差序格局，仅仅是反对差序格局的凝固和与公共权力相结合之后的科层化。在自由主义者的餐桌上，绝对没有哪一道菜是终身制的、领袖群伦的核心。

然后，作为一个自由主义者，我喜欢吃宵夜。在一日四餐当中，唯有这一回是真正个人主义的，是对于美味的独自偷欢和津津乐道。因为宵夜是不需要讲排场的，宵夜最多地褪去了饮食的社会性和表演性，也极少人请客会请吃宵夜，所以它给我们留下和家人或知己一个单纯的陶醉机会。中餐和席菜



是集体主义的，真正的自由主义者不歧视集体，但在个人气质上往往对此留有戒心，不愿意在咀嚼美食时，和众人一道发出声音。

自由主义者也就不太喜欢客人太多的地点。有的人比如我的妻子就更喜欢在众人面前进食，如果大家都吃得开心，自己就比较开心，胃口大开。有一种欲望会在人群之中随着人数的增长而增长，这是一切形式的集体主义者的共同点。

所以有一种自由主义者最反感的形式，就是自助餐。我说的是那种人多势众的自助餐，尤其是自助式火锅。关于这种类型的可恶之处，我在《乌托邦之千年食堂》一文中有切肤之痛。乌托邦的气质正是我所以最反感的地方。尽管你可以根据自己的偏好取舍，要什么就是什么。但由于所有食客在缴纳了相同的费用之后，一旦进入喧哗的大厅，就等于进入了一个模拟的共产主义公社或大食堂。无论你吃什么，吃多少，你的成本都为零（边际成本为零），自主选择的快感很快就被这种成本为零之下的各取所需的虚拟性埋没了，被令人生畏的人数规模吞噬了。你变得不再重要，在饮食的流水线上你有一种被喂养的家禽感。尽管你是付了费的，但那些袖手旁观的侍应生，看上去更像是大规模养殖场的技术人员。自助餐不是以人为本、而是以食为本的。它背叛了类似于马克思在《共产党宣言》中声称的一个起点：每一个个人吃得高兴，是一切人吃得高兴的前提。

自由主义者，总是程度不一的保守主义者。所以在个人偏好和就餐场合的选择上总是不太喜欢频繁更换。自由主义者往往是婚姻的忠实拥护者，他不愿意喜新厌旧。在饮食上的这一习惯就是一种延续。我多年来在一家固定的面馆吃二两的牛肉面，直到它搬迁关闭。这就像一个英美式的判例，遵循的是“以前有人做过的事就可以依法再做”的先例原则。某种程度上，自由主义者缺乏更多的冒险精神和改弦更张的动力，而对有历史的传统（路径依赖）存有“温情与敬意”。但保守不是顽固的反对变迁，直到在意外的因缘下进入另一家餐馆，觉得味道大好，这便形成又一个新判例。自由主义者的口味是渐进的，不会贸然从吃辣突变为吃酸。

这和某些人又不同。他们喜欢不断更换就餐的地方，寻找城市中新近的时尚餐饮场所，他们不断地尝试，渴望成为第一个吃螃蟹及其他的人。这种人是社会的激进力量，倘若有关于堕胎或者安乐死的法案，他们一定会投赞成票。他们坚决支持北京申办奥运，也支持城市中心广场的改造。在王蒙的笔下，他们当然也赞成牛奶面包对坚硬的稀粥或豆浆油条的取代。而像我这样的自由主义者，虽然在心里也挺喜欢这样的人，但总是宁愿走在各种队伍的最后面。就像在餐馆里，自由主义者总是喜欢坐在最不起眼的角落。

菜品也有讲究，自由主义者不一定要反对“霸王别姬”这种名堂，但一定反感菜名的意识形态化，反对把就餐变成与就餐无关的事情，就像反对把体育变成与体育无关的东西一样。抗战时期的重庆有一道菜叫做“轰炸东京”，尽管自由主义者也爱国，但自由主义者是不会吃的。一道菜叫做“万寿无疆”，对不起，也是打死不吃。孔子讲食不厌精、脍不厌细，但自由主义者反对过分的精细，反对对于佐菜和佐料的不尊敬。《红楼梦》贾府里那一道用了无数只鸡才配出来的茄子，和黄蓉用掉一整只火腿才煨出来的“二十四桥明月夜”（二两豆腐脑），自由主义者都是不爱吃的。自由主义者反对烹调中的专制主义，反对餐桌上的秦始皇，反对“满汉全席” 这种餐桌上的大一统梦想。

自由主义者旗帜鲜明地反对把素菜做成荤菜的样子。

从逻辑上讲，自由主义者也是应当喜欢炖菜的。炖牛肉、炖莲藕骨头汤，炖了一天一夜的老母鸡。老子说“治大国如烹小鲜”，清静无为，善于等待，这样烹饪出来的菜品最有营养，又保持了完整的菜形。渐进的烹饪艺术，所谓形散而神不散。但我在学生时代却不喜欢吃，作为典型的四川人，我唯独偏好火要大、油要辣的麻辣烫食品，我喜欢看火焰在铁锅上飞腾而起的壮丽景观。直到毕业之后经济独立，感到白居不易，开始爱上了味美汤鲜的炖菜。炖菜缺乏的是高歌猛进的煽动性和外观设计上的噱头，没有入口即爽的感官刺激，但却温文尔雅，鱼鲜鸭肥，外可养颜驻容，内可滋阴壮阳。如果将爆炒煎炸烧比作是外家功夫，炖焖煨熬煮就是以静制动的内功了。

所以二十五岁以前爱上炖菜的人比较少，二十五岁以前成为自由主义的人就更少。真正的自由主义，是一只耐得寂寞的老母鸡。

毛泽东说，革命不是请客吃饭。自由主义者不喜欢请客，也不喜欢被请。吃得最高兴的是AA制。自由主义者也不喜欢在餐桌上给人夹菜，当然更不喜欢吃别人夹来的菜。理由并不是卫生问题，自由主义者不是完美主义者，在饮食上绝对没有洁癖。而且自由主义者也不是不通情理的，并且讲究妥协和均衡，所以既然夹来了，吃还是要吃的。

对于分餐制自由主义者也是举双手赞同的。理由当然也不是卫生问题。自由主义者强调私有的产权明晰，摆在餐桌上的大鱼大肉都是程度不一的大锅饭，因为产权和份额不明。最典型的就是军队中的就餐方式，我在大学军训期间曾达到一生中的食量最大化。原因并不仅仅在于体能的消耗最大，而是整整一个班的人围成一圈蹲在地上，用一个面盆打来菜肴，尽管我们每个人都交了自己那一份伙食费，但那一盆菜尚未实行股份制，而是大一统的。所以一种产权不明的就餐方式把我们变成了一群食不知味的猪悟能。



而分餐制是一种强调私有财产权的饮食文化，摆在自家的面前就是自家个人的，可以不慌不忙地吃。没有戒备，吃的乐趣就大增。至于有些非自由主义者觉得吃东西就是要抢着吃，才有乐趣。真正的自由主义者要有勇气坚持自己的那一份。

作为一个自由主义者，我赞成以西餐的方式吃中餐。但请不要将此简单理解为餐桌上的"中体西用"或者"西体中用"，那样会以辞害意，失去本分。

烟酒有害，最好是不沾。但如果权衡利弊，非要选一种"最不坏的"的，那么自由主义者宁愿抽烟，而不愿饮酒。

酒是一种天然的集体主义的媒质，酒精考验的干部和一醉方休的梁山好汉，都隶属于一个伟大的团体。个性张扬有如李太白，喝到二麻二麻，也要举杯邀明月、对影成三人。可见酒这样东西是独乐乐方方不如众乐乐的。"劝君更饮一杯酒"的举动，也常常让真正的自由主义者难为情。虽说嵇康、刘伶等嗜酒如命的魏晋名士多少有些自由主义者的架势，但刘伶所谓边喝边说"死便埋我"，那是根本不需要旁人来陪的。他们的酒是一种独与天地精神相往来的媒质，就连"举杯邀明月"也不屑为之。然而道一变至于齐、再一变就至于鲁。所以魏晋之人到了"感情深一口闷"和"三陪过后尽开颜"的今天，就不会喝酒了，他们也一定是改为抽烟。

烟不同，虽然有时也要敬来敬去，但吞吐之间全凭自在，节奏自己把握，不会像饮酒一样互相窥视，做一些相互配合的暧昧姿势。所以烟是个人主义的，它以每个单独的主体为本位，不像酒是以一种"主体间性"为本位。所以抽烟比饮酒更具有隐私性。在这个意义上，自由主义者坚决反对在公众场合吸烟。

一个真正的自由主义者，把饮食看作美好的私生活。像兰波的诗句，"生活在别处"。对我来说，最美妙的饮食享受，永远在离开人群最远的地方。

2001 年 10 月 22 日于包家巷

在作弊中慢慢成长

作弊，或许是我们对于校园内腐败的一种含混称呼。一个天真孩童，穿过长达十余年的教育隧道，通往社会。像一个少林寺和尚在黑暗中打过十八铜人阵而还俗，哪里能够不留下伴之一生的伤痕累累。在风雨之夜历经骨痛，心想，那是我长大成人的代价。

我的父亲是一位退休的中学语文教师，也是我高中的任课老师。家、国不曾相通过，师、父确是并举的。酒喝到六七分，他的话题总要落在终生从事的教育上。他对中学教育的总体评价是不及格，批语是："毁人无数"。以下是他的原话：好成绩（的人）往往太听话，受害最深，丧失灵性。那些调皮的、捣蛋的，从小学到中学，紧箍咒箍上十来年，差不多也都给毁了，一个个唯唯诺诺、充满奴性。只有少数人意志坚强、有反叛精神，当面一套背后一套，加上被老师忽略，反而有空间生长。结果捱了过去，还能成器。

最后还要补上一句：你大表哥就是活生生被毁掉的例子。

父亲的话也许偏激些，但这样的例子在我周围，其实是罄竹难书。我小学最好的一个朋友，五年级写一篇作文居然就写了十一页作业纸，升中学考试全县第一、考了二百九十九分。聪颖无比，前途无量，但在我们初中二年级时，就在家长和学校的双重压力下精神失常，中途辍学。他的悲剧在于这之前功课太好了，因为他一直是教育体制中的既得利益者，所以他还没有来得及怀疑，还没有来得及第一次做弊，就已被教育者毁去。因为作弊也是一种自我保护，是为了避免更大的伤害而自愿接受的代价，是少数人躲过枪林弹雨、借此顺利通过十余年暗无天日的教育隧道的速成途径。而且在大多数时候，如果你已经不想把自己完全出卖给教育者，那就甚至是唯一的途径。

在小学三、四、五年级，我们几乎每学期都要参加县上各种大会典礼。因为领导们每年都要开许多重要的会议，我们定制盛装、反复彩排，背诵赞歌，然后在那些个重要的节日里走上街头游行，或者向大会献词。我那个最好的朋友李宏（化名），就是每一回都走在队列最前面那个孩子，或者站在舞台中央向领导们高声朗诵的少先队大队长。由于单纯和虚荣心，李宏每一回情绪饱满地朗诵着那些每一句后面都有一个“啊”的颂词时，我埋没在后面的行列里，已经开始学会了作弊。当我发现站在队列里的好处是可以只张嘴不开腔，我就不再羡慕李宏了。我从一个三好学生开始堕落为一个与教育者为敌的作弊者。

其实更早些时候，我还是一个完全无民事行为能力的人（十周岁以下），在少先队的宣誓仪式上跟着大队辅导员龙老师一字一句地念着誓词时，我认为作弊就已经拉开了序幕。但真正的作弊者并不是我，而是道貌岸然的龙老师。因为我是无辜的，我在无法理解“入队”意义的时候被三角形的红领巾诱惑了。当大队辅导员龙老师为了他的思想政治工作成绩，带领不谙世事的少年进行他们一生中的第一次庄严宣誓时，他就是一个不折不扣的作弊者。

在那之后，你漫长的一生中也许就不再有真正的誓言。而信仰之门还没打开，就一直关上了。

相比之下，考试时的作弊反而是次要的。由于我成绩也还挺好，高中以前尚未在考试时作过弊。后来成绩下滑，就开始和光同尘了。然而对以后的人生更显重要的作弊，终究是在考场以外。初中二年级，也就是李宏退学之后，由于蜀中无大将，廖化作先锋，我就被某些老师盯上了。一个唤做雷远富（化名）的语文老师，之前没教过我们，但他的一场规模宏大的公开课选在了我们班上。上课之前一周，几个成绩好的“良民”包括我被拣选出来。雷老师问了我一个问题，要我作答。答了之后他不满意。经过几番近乎“全裸”的提示，雷老师最后将标准的答案泄露出来。老师深谋远虑，对我说：你可以就按照你自己开始的理解回答，经过老师提示和同学讨论之后，你再按我刚才说的来答。

果然效果极佳。这一场作弊，同时满足了雷远富和王怡的虚荣心。我既已“失身”，从此被教育者拖下了水。在高中成绩下降之前，继续伙同一些老师作案数次。这一段经历后来想起，觉得屈辱无比。并且第一次发现了成绩不要太好，这也是一种自我保护。

不敢反抗教育者，不敢在老师面前说谎话，是一个学生最大的悲哀。奴性的养成，在一个以培养奴隶和良民为目的的教育体制下，作弊，几乎是唯

一的拨乱反正，是在可以做爱之前一种最重要的能力。尽管由每一个有着作弊前科的学生所构成的社会，是一个充斥着作弊者和腐败者的社会，但我宁愿把这样一个社会看作是对于威权的藐视和消解。一个作弊者的社会，比起一个奴隶的社会已经好上许多倍。

不能说真话的时候，至少我们可以选择不说假话。然而在教育者的命令下，往往连不说话的自由也没有。被迫说假话，使说话者在教育者面前丧失了最后的一点尊严。我读初中三年级时，整整一年没写过一篇作文。当时的语文老师姓郭，我们叫她郭老太婆。她每周布置一篇作文，那些题目已经让我开始倒胃口了。我不想写，就不写。接连五次没有交作业，第六次的题目叫做《记劳动节的一件好事》。我交了一篇《我为什么不写作文》上去，批评了郭老太婆的命题。我这么做是有本钱的，因为父亲在本校教高中，是语文权威。本校的教师子女在学校里是一大派，有点像社会上的高干子女。由于有人际关系的牵扯，一般的老师都轻易不会得罪其他老师的子女。加上我自己语文好，初一时作文就在绵阳市得过中学生作文比赛初中组的第一名，郭老太婆又是快退休的，所以她从那以后就对我不再理会，当作我不存在。上课也不提我的问，也不去我父亲那里告状。但是到了初中毕业会试，我终于尝到苦果。由于一直不说话，说话的能力也就退化了，一年不写不练，已经失去了命题作文的方向感。中考的作文题目记不得，但和郭老太婆的命题差不太多。我最后决定在这样一个重要关头放弃自我，不敢冒险。按照父亲教导的灵丹妙药，所谓"总——分——总"的万能模式，编排了一个蹩脚故事。结果作文得分极低，会考一塌糊涂。经此一役，到了现在编造故事都是我文字上最大的弱项。

转眼一九八九年，这一年的作弊是铺天盖地地来。上半年我在历史考试中第一次作弊。历史是我喜欢的科目，但历史课的问答题和政治课一样卑鄙无耻。我不愿意将那些句子花时间背下，我宁愿选择作弊，如果是照本宣科地抄，感觉上要快乐得多。不经过大脑，也是一种自我保护的手段。有些话说着说着，就要毒发身亡，就会搞不清是自己的想法还是教育者的想法。那些将政治课本背得滚瓜烂熟的学生们，即使他们内心是如何排斥那些东西，然而多年之后却不得不发现，课本内容已经深入灵魂，播下了精子，构成了精神背景当中一生也无法抹去的桌面主题。多年之后一次同学聚会上，一位朋友告诉我，现在才感觉到中学的政治课对自己的影响有多么大。其实这种影响，只要看一看由精英们组成的所谓大专辩论赛就知道了，我们的大学生们除了口齿伶俐以外一无是处，能够拿出来支持论辩的理论和精神背景，永远逃不脱中学课本提及的概念。对比海外的一些大学生选手，其精神与思想视

野，实在无法与之相提并论。

最大的作弊依然来自教育者。凄风苦雨一旦散去，所有的教育者开始合谋为一个时代作伪证。一个十七岁少年的判断力本来可怜，现在几乎全部丧失，一遍遍在政治课、语文课、在时事政治的考试中背诵对当年的虚假叙事，这构成了我们这一代人几乎全部的精神成长。除非你是一个作弊者。

然后准备高考，对于在教育者面前作弊已习以为常的我而言，是一个凤凰涅槃的过程。接受高考的洗礼，就是接受严酷的精神的洗礼。如果你不能在政治、历史和语文课上考到平均八十分，基本上是不可能读大学的。而如果你真的在这三课上考到了平均八十分，你的未来还有什么真正的希望？这些人中有几个还有机会清空回收站，可以对自己进行碎片整理。绝大多数人终其一生，也再不能将那些精神深处的污秽打整干净了。从十二年的中小学教育中挣脱出来，我们几乎没有一个人的精神世界是清白的。我们从四处的乡镇来到遥远的城市继续读书，活像一群思想上的难民。

所以大学对于我和许多同龄人的重要性，首先意味着一场大扫除的可能。我在大一读完范文澜的《中国通史》，和记不清谁写的一部《中国文化史》，基本上剔除了中学历史课的糟粕。接下来看《剑桥中国史》，整个人这才完全不一样了。大二读现代诗歌比较多，从戴望舒到台湾诗歌，再与二十世纪八十年代的当代诗歌迎面相遇，把高中语文课本忘得干干净净。卢梭、尼采、萨特、韦伯和弗洛伊德，这些在中学闻所未闻的名字将我簇拥。后来在大学最后一年接触到自由主义，感到所有的代价终于开始赢得了回报。相比之下那些教科书还是垃圾，所以大学里的作弊实在是家常便饭。四年间，绝大多数的课程，我听了一两回后，就不再去。我的大学是旷课旷出来的。

理科生或者不同。一个文科生又不作弊、又不旷课，即便考研，读到博士，也是毫无前途。除非他是因为遇上了一个真正的精神导师，方才这般老实。不过这对于绝大多数学生的漫长生涯是一种罕见的奢侈。我没有这样的福气。所以我那些一生中比童年更加美好的日子，每一天的方式都是类似的。上午九十点钟起床，吃完饭，生活便从中午太阳最高的时候开始。或者去图书馆泡着，或者是和一个写诗的朋友石东生带一本书、一副棋，骑车去锦江边的滨江茶园喝茶。到了晚上六七点钟回来，晚上从不上自习，因为有节目。节目就是看镭射电影。感谢那些伟大的盗版者，让我在四年大学期间看了一千余部电影。其中七成是美国片，二成香港片，剩下的占一成。现在想起来，那些在小县城里看不到的电影，每一部都会让一个中学政治老师含恨而死。

夜里回到寝室，有人就打“双扣”，没人就点蜡烛看书（最痛恨大学的



按时熄灯制度）。如果是夏天，需要反复到水房冲凉，就干脆偷跑出去喝啤酒。那样的生活是一个中学生无法奢望的。无法奢望一个人可以如此远离教育者的目光。有一次我起床比较早，兴致勃勃地去图书馆。在路上遇上年轻的辅导员。她问我：怎么没有上课啊？我信口雌黄地说：今天老师没来。从此以后我在校园里遇见她大约又有四五次，每一回我装着没看见她，她也装着没看见我。在我心中，那是四川大学所能够给予我的最美好的几个瞬间。

我的许多学分确是作弊挣来的。大三大四两年的体育课测验表，全都是自己填上去。除了大一傻乎乎的，以后也再没有出过早操。所以尽管读过大学，我始终认为自己属于自学成才，并认为只有自学方能成才。

一切将要划上句号的时候，大四几乎一整年的实习期，却使作弊下的成长达到了高潮。我在一家公有制的法院当书记员。强调公有制是因为所有法官都把他们的院长叫做“老板”。开始不习惯，但作弊惯了的人适应性强。那一年是我们寝室最为奢侈的日子。整整一年每个人抽的烟都是红塔山。几乎每天都有人有饭局，所以“双扣”也打得少了，电影也不看了。一次和某法官去金堂县办案，回来时我带回了一条红塔山，一个二百元的红包，还有一大筐金堂最著名的橘子，个个都有碗口大，空前绝后，我之后再也没有见过那么大的橘子。

马金涛在毕业三年之后告诉我，实习期间他收过当事人最多一次八百元现金。我比他清廉，因为实习三个月之后我老毛病一犯，就扔下手里的活，再也没有去上过一天班。也因为那次去金堂，一个姓郑的法官在我面前丢人现眼，又吃又拿，晚上要横要小姐陪。我和一个同去的女法官站在旁边，恨不能当场钻下地去。那是我事隔多年之后，再次又有一种被强暴的感觉。回来不久，一个当事人说庭长收了他的钱，在办公室闹事，打翻了女庭长的水杯。这个乡下人被司法拘留十五日。两天后我去拘留所问他要不要申请复议，他已经被吓坏了。他的表情让我想起了童年的好朋友李宏。回到法院，庭长要我写一份当天（闹事时我在场）的证明材料。从第二天起，我恢复了睡懒觉的习惯，不再去上班。

后来女庭长让我的同学带话，说我不去上班，到时不给我写实习鉴定。这种话如何能吓倒作弊者，我心中早有打算，不去理会她。实习结束前，我自己写好了鉴定。然后去那家法院，直接上五楼办公室，把该盖的章都给盖了。以前所有文件，包括判决书都是我拿上去盖章的，所以人家连问都没有问一声。这次最大的作弊，反而稀松平常。办完了这件事，我为了一个在重庆读书的朋友能够分配到成都，通过母亲的关系去给一家学校的校长和主管局的人事处长行贿。这次的作弊被那位有真才实学的朋友看作永远也不愿提及

的耻辱。完事之后，我对自己说：还是到学校去教书吧。因为我实在不想再作弊了。

高考时我听父亲的话，打死也不填报师范院校，没料想最后还是充当了道貌岸然的教育者。五年来，我自知育人不够，但始终记得父亲的话，以不能毁人为宗旨。待在大学校园的目的之一，是希望帮助每一位杀出重围的中学生进行碎片整理。告诉他们那些曾经被毁掉或者从未在心中生根的价值，并在心中坚持，终其一生和教育者留下的污秽为敌。

写到这里，我回头听见电视上的新闻，成都的中学生还在举行我们老调重弹的作文比赛，评委竟是老诗人流沙河。我知道自己奢望的目的仍然像太行王屋一样沉重。但我还有信心。因为从一个作弊者到一个教育者，我通过自己的努力证明了一件事：就是生在大粪中，你依然可以开出鲜花。

一朵有臭气、但是会思想的花。

2001年6月12日于包家巷

读胡适：从成都到三台

周末回趟老家。临行，在后宫般的排排书架上胡乱扫过几眼，随手翻了张牌：《胡适随想录——实用人生》。因为开本小，刚好揣进兜里。我在一九九一年读高二时买的，一念旧，便带它上车。

我孤陋寡闻，当年在边鄙小城看到花城出版社的这一套"人生文丛"，封面雅致，又尽是胡适、周作人、林语堂、沈从文这些语文课上的异端姓名，一口气买了几乎全套，在高考将近的时日读了个饥肠辘辘。又不得要领，只觉自己对于人文的见识有了这山望见那山高的感慨。记得今年国庆，三台老家一两岁的侄儿来成都玩耍。回去后他妈妈来电说："点点（侄儿小名）眼界宽了，现在遇谁都不怕咧！"

我当年读胡适等人就是这种效果。

其中胡适的文章略略枯燥，离文学较远。高三的时候最喜欢是林语堂。大学里接触到自由主义，回头再看胡适，还是觉得但开风气不为师，尽是大实话。毕业后胡先生的名声陡然壮大，隐隐有了与鲁迅平分秋色的势头。又陆续买了不少胡适的文集、论著，选美般地在里面点着读，渐渐就有了盐味。觉得在一个烽火佳人的大时代，一个思想界的领袖人物能够一以贯之，写出如此去火、节欲的平白文字，粗浅道理，真正做着自己信奉的点滴的改良，这才是道地的自由主义的姿态，一种柴米油盐的，而不是满怀浪漫和道德感的自由主义。

孔子云：吾未见好德如好色者也。道德欲和色情欲皆是我们内心的洪水猛禽，日三省其身也难以抵御。所以君子好德，小人好色，都是社会的祸根。克制住色情欲，便是君子；克制住道德欲，便是一个自由主义者。如胡适。

因而有人说：鲁迅是满汉全席，胡适是白饭大米。鲁迅是当归，胡适则是板蓝根。

人又说网络的魅力就是虚拟性。但对我而言，一当汽车（或飞机、火车）发动，在它抵达目的地之前的这段飘逸的时空，也是虚拟性的。我在旅途中无论长短，几乎从不与人交谈。只要翻开一本书，如这本《胡适随想录》，我便如堕庄生晓梦，又仿佛落入电影《黑客帝国》里所谓的“母体”（matrix），不再知天高地厚、时光如织。即便读到“编辑者说”中的下列言辞：“胡适在五四前后那些孕育和脱胎于大时代的文字，是富有革命气息的。但是，他的反对暴力革命的思想，点滴改良的主张，则为编者所不敢苟同。至于……就更不足取了。”

——也只是一笑，未把我拉回车厢之外的世道。

胡适的《自由主义》一文已读过多遍。高三时第一次读了，比较兴奋，把“自由主义”从我脑海中由一个贬义词还原成褒义词。还不敢大张旗鼓说出来，但在朋辈中已有一种早恋般的精神优势。因为我不仅知道了非常遥远的一些地名，而且知道了离我们同样遥远的一些思想的片断。

当时我心中的自由主义，是一种有火气的自由主义。胡适此文给我的感觉还是檄文。在一个思想已被烈士的鲜血染红了的孩子眼里，那是多么富于颠覆性和义无反顾的句子：“反对党的对立，第一是为政府树立最严格的批评监督机关，第二是使人民可以有选择的机会，使国家可以用法定的和平方式来转移政权。”

还有那令人神往的另一个乌托邦：“这样重大的变化（指一九四五年工党执政）——从资本主义的英国变到社会主义的英国——不用流一滴血，不用武装革命，只靠一张无记名的选举票，这种和平革命的基础，只是那容忍反对党的雅量，只是那保障少数人自由权利的政治制度。”

即使我在多年之后，在从成都驶往三台的汽车里，在充满虚拟性的时空，仍然无法在读到上述文字时去火、节欲，无动于心，反而浮想联翩，血压上涨。

经过德阳，空调中巴驶往中江。这是与三台西面接壤的必经之途。能在这时让我想起的人物有两个，一是诗人肖开愚。他的《中江县》是我近年来读到最好的诗之一。这首诗将世俗的叙事与诗歌的理想主义媾和，是一首离这里的土地和人民最近的现代诗。当然这种感慨里多了半个老乡的偏好。熟

悉的诗人和作品我们是容易打高分的，因为那一切是我们所了解和怀有温情的，都构成了诗歌文本的注释和潜台词。

另一个赫赫有名的中江人，也是肖开愚诗中提及的红色英雄，就是韩战中的黄继光。那是代表了战争年代最有火气的理想主义和献身精神的人物，如今成为中江县最大的一份无形资产。小学时我们曾远道而来，参观黄继光烈士的纪念馆，并对那挺起胸膛去堵机枪的行为膜拜得五体投地。学雷锋是需要反复教育的，学黄继光根本不需要教育说服，不用讲他为了什么什么、又在当时想到了什么什么。那些香港片里的古惑仔，只要敢手起刀落，剁掉自己几个手指头，就可以感动所有二十五岁以下的观众。

后来年龄见长，知道了中江人不好惹。在老四川，重庆人出了名的火爆脾气，川西一带则温良恭谦。但中江在川西是个异数，仿佛摆在坝子和丘陵间的一盆火锅。以前回三台的老公路要翻中江一座山，不仅坡陡、道弯，而且劫匪出没，远近闻名，每回翻过山去竟有二世为人的欢喜。

中江民风骠悍，直来直去，怕只有湖南的邵东可比。黄继光出在中江而不是三台、江油、盐亭，就并非偶发事件。拿胸口去堵枪眼的，扔了枪械动刀了的，拚着脑门挨刀也要扇敌人一巴掌的，在一九六七年"内战"期间，这样的英雄人物中江县数不尽数、罄竹难书。

一九六七年中江县广福镇"太阳山"大战，至今令中江、三台两县父老谈之色变、讳莫如深。当年中江造反派得势，对保守派大开杀戒。双方都有了武装，火器精良。造反派从县城一路追杀，保守派便逶迤向南。三台的造反派武装纷纷加入围剿队伍，最后在靠拢两县南端交界处的一座山上形成合围，短兵相接。此山名曰"太阳山"，距离黄继光出生地二十余里，是古已有之的地名。用作红色恐怖的杀戮之地，不是巧合，就怕是天意。

那一战惊天地、泣鬼神。令我无法用更优美的语言或没有火气的悲天悯人去描述。但在此地，有无数的黄继光高呼着"毛主席万岁"而死于非命。保守派残余继续向南长征，经蓬溪、过射洪，从东面进入三台。此时三台县城正散播着"中江人（保守派）要来屠城"的流言。鳏寡孤独者皆闭关绝户，气盛者挺身而出为保卫家园而战，私人恩怨未了的人也不断加入围剿追杀的行列。两县人民全面进入"血亲复仇"的年代，不断有人在街市上抬尸而过，以儆效尤。

费正清称中国近代史有五次内战，原先我数来数去，总差一回。结果他把一九六七年至一九六八年全面武斗也算上了。我的一个远房叔祖对我讲，三台、中江武斗中到底死了多少人，谁也没计过。但他旋即用一种不容怀疑的语气说：无论如何，那是绝对比解放战争多得多了！

这一回路过中江，想起"太阳山"一役的死难者和未被历史勒名留念的"黄继光"们。因为正读着胡适的文字去火，比较少带情绪地去设想整件事在历史上的位置，也正好为胡适先生的下面一段话提供了佐证：

"我要诚恳地指出，近代一百六七十年的历史，很清楚的指示我们，凡主张彻底改革的人，在政治上没有一个不走上绝对专制的路。这是很自然的，只有绝对的专制政权可以铲除一切反对党，消灭一切阻力，也只有绝对的专制政治可以不择手段，不惜代价，用最残酷的方法做到他们认为根本改革的目的。"

如果这是胡博士站着讲话不嫌腰痛，作为暴力革命的胜利者和叛逆者的顾准，有过更为简练的说法：

"革命家最初都是民主主义者，可是，如果革命家树立了一个终极目的，而且内心里相信这个终极目的，那么他就不惜为了达到这个终极目的而牺牲民主，实行专政。"

胡适认为"自由主义当然反对暴力革命"，并主张"和平的渐进的改革"。前面听起来还有些信誓旦旦的火气，后面的话在一个国破山河在的时代讲出来，就确实有点不食人间烟火。乍看之下觉得迂腐不堪，等到尘埃落定再回首，确实金玉良言、菩萨心肠。只恨胡博士注定是大米白饭，不能作狮子吼，不能激动人心。"要零碎的改造"不要"笼统的改造"，这种论调又怎么能拉拢二十五岁以下的善男信女呢。"要么全部，要么全无"，那才是我们更年期之前坚守的信念。

汽车驶入三台境内。"不准在公路打场晒粮"和"计划生育好"的标语夺目而来，让我再次回想起黄继光们赴死时高喊的口号。胡适在《名教》一文，对吾国满天飞的标语口号分外看轻，认为是对"名"（文字）的古老迷信。虽也有偏颇之处，但某些口号和横幅，就跟道士画符，或在草人上写个"王七婆婆"然后扎上数针的做法本质上并无二致。哈维尔曾讲一个例子，二十世纪六十年代捷克的一家杂货店，每天都要挂上一幅标语："全世界工人们，团结起来。"之所以挂，并非店主真的相信工人们可以团结起来，进而能有助于他的生意。他不过是用这幅标语向政府表明自己的立场，以免麻烦。政府也并非相信店主的表态是出于真诚的信仰，只要老百姓做个姿态就多一事不如少一事。大家互相欺瞒、心照不宣。满天飞的标语口号便渐渐成了双方都不去戳穿的一层窗户纸。

胡适说标语满天飞大概是名教中国的土特产，看来前东欧阵营莫不如

此。只不过我们对文字那预言咒语般的魔力特别器重一些。《封神演义》里的张桂芳，只大叫一声："黄飞虎还不下马，更待何时？"那黄飞虎便立马滚下五色神牛。

可见文字的厉害。难怪古人要专门起一座"字炉"，上书"敬惜字纸"四个大字，把一切垃圾分为两类：一类是有字的，一类是无字的。我们今天也称垃圾桶为"字纸篓"，却是不分青红皂白都往里扔了。上至政府，下至黎民，至今对那标语口号还是极为看重的，车停三台红星镇（地名也是定名分的道具，三台全县到处是红星、建设、胜利、跃进等宏伟叙事）时，街头一太婆抱着孙孙坐在门前，一面轻轻摇晃，一面念念有词："打秋摇秋，今年麦子好收。"

——今年的麦子果然就好收许多。

三台早已花果飘零，再没有川北重镇的势头。几年来，全县的国有和集体企业关停并转、连卖带送，几乎全军覆没。沿袭一老说法，拿砖头当街随便一砸，十个有九个都是下岗工人。三十不立、四十而惑，人家说不过是从头再来。加上农村信用基金和供销社社员基金东窗事发，许多人颗粒无收，就常围聚街头，又让警察领走了不少加班费。县财政便濒临"破产"，把心一横，将偌大一个县委会大院卖与了一嫁给澳门富商的三台籍青春寡妇，给予许多年轻人以无限想象的可能。

但三台决不萧条，界面繁荣、灯红酒绿。我有一兄长现居广州，年前回家，我陪他坐的绕城一周，看过了每条街道。兄长叹道：广东绝大多地县都没有这般盛世的气象，这般夜夜笙歌。我说：你有所不知，现今三台的支柱产业便是餐饮、娱乐和色情，有关部门大而化之，称为旅游业。不少下岗家庭，丈夫每晚送妻子去作小姐，天长日久，妻子就不让接送，说是推一辆老"永久"，丢人现眼，如何能做得长久。

城里街两边都是各类小店，倒是充满世俗的气息，再不见国有国营的番号。五十年的传统工业体系一朝灰飞烟灭，潼川府昨日重现，回到了以小业主、小商业和小作坊为主的自发的经济格局。五十年的国有遗产，只够在水、电、气上苦苦支撑，银行风光不再、纷纷撤离，唯有电信一花独放，当作春天里的最后一个瞬间。

胡适先生所谓要"零碎的改造"，不要"笼统的改造"，最没有火气的话，偏偏说到腰眼上。在《非个人主义的新生活》一文，胡先生举出英美的"贫民窟居留地运动"，说：一班大学毕业的男女，在出生地拣一块极龌龊、极不堪的贫民区域，买一块地，造一所房，便终生在这里做事。他们把附近的

孩子找拢来，教他们游水、读书、打球，演说辩论、组音乐队、演剧团。并有女医生天天访问贫家，替他们看病、接生。胡先生说这便是不用暴力，不用独善，"非个人主义"的社会改造。

经济学家茅于轼先生，所以得我敬重，就在于他有耐心做这样的点滴的改良。茅先生拿出自己的稿酬一万元，在老家一村落设立了微型的金融业。他物色了一位中学毕业生来经管，为老乡提供几百、几千的小额贷款。低息、无担保。茅先生保持与经管人的联系，不断给他写信，教育他如何管理好这笔基金。后来经茅先生四下努力，贷款基金扩展到十万元，至今已放出贷款数百笔，无一坏账。至少在某些因此脱离困境的人眼里，他是功德无量的。我在三台有一远房亲戚，父母离异，家境贫寒。侄女今年初中毕业，考上成都工业学校，家里却无钱供书。亲戚们先是挺热心，欲凑钱资助，终因数额较大及各种因缘，而不得善终。侄女去了县里一家私人织厂，月工资二百元。头一回领到钱便给她尚在读小学的弟弟买了书本和过年的新衣裳。当时我欲效法茅先生而不成，知道点滴的改良实在是难于振臂高呼、力挽狂澜。

但胡适（包括顾准）的自由主义，还是受着"士农工商"的儒学传统影响，胡适总结的四点（自由、民主、容忍反对党和渐进的改革）全在政治自由主义一路上，而还看不到市场体制对于民主的塑造和维护，在他所谓"点滴的改良"中，也未曾想到将那一笔笔出自双方自愿的、皆大欢喜的交易；将那一项项排斥了国家权力的个人财产权，视为渐进的方向。看不到经济自由主义的路径，所有渐进的努力（包括像贫民窟居留地运动）虽然去了火气，却去不了书生气，到底还是颇为浪漫的另一个乌托邦。

因而胡先生也有这样愤世嫉俗的文字，可以拿来对比我的老家，在标语之下，究竟有多少鸡零狗碎的渐进的革新：

"可爱的男女少年，我们的旧村里我们可做的事业多得很咧！村上的鸦片烟灯（海洛因和摇头丸）还有多少？村上的吗啡针（输血管）害死了多少人？村上缠足的女子（失学女童、分不到地的已婚妇女）还有多少？村上的学堂（民办小学）成个什么样子？村上的绅士（村干部）今年卖选票得了多少钱？村上的神庙（城南大佛寺）香火还是怎样兴旺？村上的医生断送了几百条人命？村上的煤矿工人每日只拿到五个铜子（人民币），你知道吗？村上多少女工被贫穷逼去卖淫（做小姐），你知道吗？村上的工厂（合资企业）没有避火的铝梯，昨天火起，烧死了一百多人，你知道吗？……"

我合上书，车已到三台。从省城至此一百五十公里，从下午一点整正到下午三点二十，这一段形同虚拟的时空不过是我精神世界的一瞬间。上述的阅读和思考，在我跳下车的一刻，便如洛·李维斯从"母体"（matrix）返回。



我拎着两袋"北极绒"保暖内衣，挥手让出租车停下，一回头看见人力三轮在候车厅外挤住一团，其中一个车夫面善、脸熟（小学同学，姓严？）。我带上车门，正听见司机放着何勇的歌，进入最盎然的一小节：

姑娘姑娘，漂亮漂亮，
警察警察，拿着手枪。

最后一次想起胡适，在谈及"五卅"学生运动和示威游行时，引用易卜生的话说："有时候我觉得这个世界就好像在大海上翻了船，最要紧的是救出我自己。"

这便是胡适所理解的"真正的个人主义"，是去到"国家主义的唯一大路"。在一个群体主义的时代，在革命者退烧之后，也是细民们理直气壮的选择。

潼川府

1
在家乡仰望星空
仰望一个青春期的、布满粉刺的
夜
人们各自挑选一个位置坐下
城外的工厂隐没于骤然的黑暗

2
县长卖掉了体育场
去五十里以外的水库练习蛙泳
我们居留下来
在城南的古城楼上轮岗

3
杜甫离开了牛头山的草堂
沿着当年游击队的路线
入城

顺利地避开了交警和债权人

4
徐家桥的盲者说：
本城在北宋时免去了一场民变
必在千秋之际获得补偿
一个明显的征兆是
开国后三台地位的不断下沉

5
退休老人集聚在凤凰山
手持德生牌收音机
交换来自海外的隐密消息
一些人回到家中，戴上老花镜
翻开了一册
繁体竖排的书籍

6
每一辆超载的客车
经过中江，驰往省城
带走敌人、麦冬
上访者和新婚妻子的梦想
留下我们仰望星座
仰望一个更年期的，缺乏欲望
和恩情的夜

（注：三台古称梓州，清时设潼川府）

2000 年 12 月 26 日

每个人的家乡都在沦陷

月初回老家，谈及中学时代的母校，听说最近获得了"全国重点示范中学"的头衔，有望挽回近年来的颓势。回想我在作弊中成长的岁月和这所百年老校的花果飘零，心中生出不祥之兆。回成都不到一周，果然就在《南方周末》读到了揭露母校"四川省三台中学校"在创建"全国重点示范中学"过程中大肆作假的丑闻。

报道说，学校老师发动不同年级的学生，互相伪造一些所谓素质教育课程的成绩单。既有成绩单，老师们自然也要闭门造车，为没有上过或敷衍的课程写出事后诸葛亮的教案。教务处当然也要伪造教学计划和不存在的会议或教学检查的记录。尽管整版的报道并没能够全方位展示整个作案现场，但顺理成章的，一个谎言要圆满，就必要十个谎言来做佐料。报道还揭露，作为一个财政濒临破产的农业大县，为这次三台中学创建"国重"的战役花掉了一千万。据说还有几个超级校友为母校拉来数百万的企业赞助。主要大户是位大人物。记得三年前他返乡，我的岳母住院，我从医院骑车出来的路上，曾当街领略他锦衣不能夜行的无上风光和数辆警车开道清场、在百米之远向我高音呵斥的威仪。那些钱怎么来，怎么花，依据通常的经验是经不起追问的。

母校在家乡，一种亲切的称呼叫做"台中"。渊源很深，可以和诸多历史遗迹秘密接头。其前身是有清一代的草堂书院。杜甫客居三台时留下草舍几间，后人为彰显斯文，在遗址上建学堂以纪念先贤，激励子弟。一九〇五年正式改建为现代意义上的学校。二十世纪三十年代末东北大学流亡三台，八年

抗战期间，都借台中的地盘传道授业，为台中留下了一大批师生。后来以这批师生为基础，在中学之旁创立了私立川北大学，为今日四川师范大学的前身。后三台沦陷于战火，因为水浅留不住人，川北大学被连根拔走，化私为公。虽然再次留下一大批苗裔，但是道一变至于齐，再一变至于鲁。台中身上一点香火气，本就是花果飘零斯文扫地的过程中，一路上沾上了些灰烬。不过这在穷乡僻壤间，也足够滋养我父亲那样仰望文化而不得堂奥的乡镇子弟了。

我的父亲最终离开三台，考取远去的四川师范大学。这是一种不服气的骨气，对一座县城不配拥有一所私立高等学府的不服气。我的母校和我的家乡，过往的几十年历史就是一个文化上不断沦陷的历史。二十世纪六十年代的一个冬天，台中内的草堂遗迹被狂热的学生尽数捣毁，一位被诬为和女学生苟合的老师在宿舍后的一棵树上上吊自杀。几十年后，一位本校教师子女对围在这棵树旁的同学们描绘了当时的情景。斯文、谦逊、文化的灰烬，乡土社会的秩序，都一去不返。只有一种声音回荡在整个学校的上空，在近十年的青春期里，对我这样心性敏感的人而言，构成了关于这所校园的梦魇，或梦魇的象征。

我在台中七年，对学校没能建立起正面的情感，只有无数在私心里的诅咒。我的师长们，我的大多数在精神上比我更可怜的师长，他们的音容笑貌在一个渊源深厚的城池内，在他们兄弟姐妹的子女们眼里曾是一个代表着遥远世界的意象。这一意象的破产，在一个继续沦陷的时代，甚至没能保持住比官员们的堕落慢上一拍的矜持。那个肥头大耳的校长，曾经举着一根十米长的竹竿在各种学生集会上维持纪律和不可逾越的红线，一个读不准任何一个音标却评为英语特级教师的家伙，在二十世纪九十年代三台县的迅速衰败中成为家财万贯的劣绅。年复一年的收受乡村教师和学生家长的贿金，已成为小城里公开的秘密。

九十年代，当这个宏伟词汇具体而微在我的家乡，就是一个引人泪下的概念，像一位全身孝服的女子，像每年几个主要的节庆时分老百姓趁着风高月黑悄悄放置在有关部门门口的白色花圈。与对母校相反，我对家乡充满正面的情感。几年前一个炎热的傍晚经过城郊河边的稻田，看见乡民在黄昏的水田里挽起裤脚，昂首看着我。我在那一刻有了哭意，有了恨意，并唤起一种真正的主意。我对自己说（虽然这是一个通常被滥用的句式，但那时我的确在心里说出了一个誓言），我这一生，永远不能离这些挽起裤脚的人群太远。在那一刻我顽固地认为离他们太远就是一种罪恶。这种自以为发亮的时



刻在每个人的一生中会有数次。那个黄昏对于我是一种价值转移的象征，一种向下的力量开始登场，从而抑制住了原本随着时代而高涨的向上的力量。

那种向上的力量抓住了堕落中的三台，并随之一起堕落。自从一位老红军佩戴满胸的勋章远赴北京为农民请愿之后，警察开始在每一辆离开三台的长途车辆上检查并截堵上访者。也许上访者有一个名单，也许更多的上访者脸上有相同的哀伤和愤怒，所以很容易被识别出来。当年建立起来的公有企业，在谁能卖光、破光谁就能升官的口号下，今天早已荡然无存。仅剩下电信部门高速增长，可以继续提供有限的就业机会，用一个月收入二百元的临时工职位在数十竞争者中制造着二桃杀三士的仇恨。而作为省城的工薪阶层，我已完全无法想象和盘算在月收入二百元的生活里该怎样呼吸。

当年王小波、李顺的起义军攻陷益州（成都）转而围困梓州（三台）的时候，我的先人选择了长达数月、易子而食的殊死抵抗。在刘禅递交降书的时候，姜维率大军退守三台，却终于选择了君叫臣降、臣不得不降。何去何从是无法衡量，但有一种沦陷是却是你根本不能抵御的，就是今天这种柔软得像一团棉花似的沦陷。

我的家乡今天充满了失业者、退休职工、终日消耗在麻将里的人群，以及在教育者绑架之下被迫造假的孩子们。退休的官员几乎无一例外地迁居他乡，个别留下的过着宽裕而寂寞的生活，在厚着脸皮和以前的被领导者一起下棋搓麻将的时候，受尽了来自后者的奚落和挖苦。县政府长期靠着负债和出卖公有产业维持生计。一百三十万人，三千里江山，仅仅依靠着对南方的欲望而存活着。农村几乎家家户户安上了电话，但大多除了月租费外几乎没有一分钱的话费，他们只接听南方亲人打来的电话。

卖，成为这个城市的关键词。县政府卖掉机关大院，卖唯一的公园，卖唯一的足球场。女人们则开始出卖身体。一位成都的朋友曾当面向我夸奖三台的色情产业和我的姐妹们的姿色。常去色情场所包厢的某县长被老百姓戏称为“某厢长”，大搞政绩工程的某县长则被唤做“猪拱路”，传奇打工妹李某某从南方回来，以几千万巨资买下几十亩机关大院，一时成为省城媒体的焦点和无数年轻女子的梦想。

民谣开始泛起，其中提到了旧军阀田颂尧。田是二十九军的军长，长期驻扎在三台，司令部就在台中原行政大院内。这位川军长对体育和教育事业兴趣最大，兴建了三台迄今为止仅有的两座足球场，一在牛头山下的公园，一在三台中学。公园和台中的基本规模在他手中奠定。近来的民谣称，“田颂尧建公园，为了百姓好休闲，某某人卖公园，为了情妇好赚钱”。

又想起初中毕业那天，空旷的校园像一座坟墓。我和几位朋友一起在初三教室的外面，远远的用石块砸烂了几乎所有的窗玻璃。转眼高中毕业，几乎还是同一群人爬进毕业班教室，在黑板上写下了十个人的名字。里面有校长、教务主任、班主任、团委书记等，顶上写着标题："台中十大罪人"。

他们中的大多数，就是造假丑闻中依然为人师表的领导者。你不能不佩服未成年人的好恶。道貌岸然的教育者在他们面前说谎，就像丈夫在老婆面前说谎一样容易被看穿。这所中学对我和我的朋友们意味着什么，对这座在腐败和不义当中挣扎的县城意味着什么，我一直找不出一个恰如其分的比喻。直到前不久搬家买了一台滚筒的洗衣机，我在发动起来的洗衣机前端详，发呆，我才猛然领悟自己在十几年的青春期里受到了什么样的摧残。我在一个粗暴的沦陷者那里究竟学会了什么，失去了什么。这所学校把成千上万的子弟洗干了，晾干了，挂在这座县城内外，风一来就飘如白旗。

宽巷子的狭窄一面

个别外国人到成都，喜欢来逛这条巷子。骑着单车在中国穷老百姓的家门口停住，细细把玩。河流在远方，生活在别处。我去年搬到长顺上街，离宽巷子口不足百米，就慕名去逛。

我原先想象的是仿佛《红楼梦》中荣宁两府之间的那种巷子，甚至像山西平遥县的深巷大院，在电影《大红灯笼高高挂》和《炮打双灯》里面那样气派，有一种任谁也不能小觑的富贵气，宋蔼龄嫁过去，都要禁不住感叹生平第一次知道啥子叫富贵殷实。但成都的宽巷子和它隔壁的窄巷子，渊源在于前清，君主制的底气已经不足。这一大片原是清朝满人的城中之城，名曰“少城”。宽、窄两条巷子乃清八旗将士和家眷的驻地，少数人的统治对多数人生出戒心，所以等闲人不得近之。加上皇城根下的富贵气跋山涉水，到了西南烟瘴之地，也就还剩下些余势在。不过我忽然想到一个挺瞧不起首善之区的家伙，他的口头禅，动不动就称那里的人有一股子“阉人气息”。

走拢了一看，又果然是一条清风雅静的巷子，生得标致、风雅。但在循规蹈矩间又有些浮躁，像一个足不出户，偏偏到了虎狼之年的妇人。因为充满鸡鸭腥味的菜市就在巷口，世俗化的气息冲鼻而来。但一入巷，就是另一个世道，越往里走，越还有了一份矜贵。高高的门坊上重檐叠瓦，生出一些乱而不杂的植物，有意无意的提醒游人在意它的悠远。

巷子两边的民居已经老态龙钟，敦实的门柱在红色木门两侧，听人说是往日用来拴马的。我忽然觉得自己身着长衫，正活在异族的治下，脑门后也有长长的发辫。有一扇往昔的门被打开了，这使我觉得时代是不重要的，文化的积淀从时光的远处望去，“反清复明”或者“驱除鞑虏”的口号，都像可

有可无的台词。汤因比与池田大作对话说，如果可以选择生存的时空，他最愿意活在汉末佛教传入中国以后的敦煌。我在走入宽巷子时也思量，不知康乾盛世如何？其实晚清也不错，李鸿章称之为千年未有之大变局，倒是一个春秋以来最激动人心的时代。保路运动之前，那些住在宽巷子里快要过气的阉党，保路运动过后纷纷被民众屠杀。不知脸上是什么样的神气？

逛到一半，优雅已经不再了。所谓能过马车的宽敞，不属于这条经过保护的巷子，仅仅属于游人。这就像商品不属于工人而属于顾客一样，过客是比居留在这里的人更为优雅的。在我脑里不断闪回的蒙太奇，一个提着鸟笼的清朝爷们晃头晃脑的走在这里，时而黑白、时而彩色，间杂着西服革履的我们，像一场MTV。那些斑驳的墙面，空洞的窗棂，在一些堂皇的仿古建筑面前，又像一个没有名分的赵姨娘，一个失了贞的寡妇。

一户人家敞开门，围住一张旧式的八仙桌用膳。我一眼瞥见那样一张桌子，我曾在家境很苦的几个乡下同学家里，也断没见过如此不堪的饭桌。一个同样穿西服的男子抬起头，冷漠但是矜持地望我一眼，丝毫没有私隐被窥见的恼怒。我倒慌了阵仗，有些忐忑，觉得自己像那些不知天高地厚的老外，到一处依然有人户休养生息、生老病死的建筑群来，东张西望，算不算一种在弱势群体面前的唐突？

巷子里的人家看来都极寒伧。矮矮的平房，像我幼年在乡镇常见的那样，深陷下去，比街道低，一下雨就要遭殃，半条街的水都聚汇而来。外面几根长长的电线，从远方一棵树后斜斜的拉过来，又从一个墙洞塞进屋去。这都是我成为小资以前不陌生的景象。任何来自乡镇、在平房里长大的人都不该陌生。我在少年时有多少次梦想楼宇，多么想离开这样的街道和生活。这构成我读书写作的基本动力。想不到我在省城住下，居然在这样的小巷里闲逛着，觉得是一件惬意的事。而听说这里对旧居保护不力，有些房屋将被拆毁，居然有脸愤怒起来。这样的念头慢慢让我沮丧，仿佛背叛了什么，仿佛这里住着的竟是我童年的旧识。你想想，如果大家偶然碰面，看见我在这里招摇过市，还成什么体统。

在我故乡也有这种受保护的旧居。后来第一次住上楼房，就安家在城南旧民居区的边缘上。从阳台一望，一片平房院坝和蚯蚓般的街衢，远处是一座古城门和一大段石头城墙。那城门是有前科的，王小波、李顺的暴民队伍团团围拢，整整攻打了三个月，无功而返。老百姓痛哭流涕，喜极而泣。城墙更有来头，据说是全国现存三处较完整的石头城之一。极目远望，城外就是淡而不见的一条江和远山的轮廓。由于不许拆迁，那里的人家过着远离时代的日子，比如线路问题，使那里成为全城停电最多的地区。我曾多次从阳台

俯视，那种不可抗拒的优越感令人羞愧。院坝里米粒般的鸡鸭，乘凉的太爷，以及夏日里女孩子春光乍泄的洗浴。汉子们脱得仅剩一条三角裤，用一盆盆的凉水提壶灌顶，姑娘们熬不住，就天天去城外的河里。每一年都有几个辗转认识的人淹死在旋流里。那样的生活，我第一次领悟到，财产权对于穷人，不是意味着富贵，而是首先意味着尊严。

起码的尊严。

后来又去了一次，川师大美术系的师生在巷子里搞油画展，说要把高雅艺术融入老百姓的生活。那次以后我是再没有去过了。我怕那个穿西服的汉子从门缝里看我，把我看扁了。我怕见他脸上那种莫名其妙的优越感，又极其佩服他从低矮的平房中走出来，在买菜的乡民面前做到了十分的沉着。

矛盾难免。我对这里积淀的优雅和乱世之中保持的镇静满怀留念，却又希望可以把它夷为平地。没有人住的旧居就没有生命，沦为废墟。但过往的游人，有谁愿意把他们换出来吗？所以我想，这些巷子里的人家，等于是一种人质。

清人也并非个个面目可憎，至少《还珠格格》好看，就是好看。至于阉人气息，今天神情倨傲的人走在大街上，身穿大红色团花织锦缎中式对襟夹外套——简称唐装，是不是人人都有点？我们面向盛世的气象，说不出话的时候，对于理想的生活已经失去了勇气。

2002年1月29日改于成都包家巷

身体、历史和自由

一部叫做《影子武士》的日本电影，描写一个能征善战的将军去世，为防止军队一日无主出现动荡，给对手有机可乘，将军的亲随找了一个和将军面容酷似的囚犯来做替身。本来是做做样子而已，但这个囚犯慢慢就沉浸在这个角色及这个角色所带来的威望当中，他由一个委琐不堪毫无教养的下人，迅速成长为一个真正的将军。将军的影子像将军自己生前一样驰骋在疆场上，并同样做到了战无不胜。

我在年初阅读柏克的《自由与传统》，猛然想起这个故事。君主制被贡斯当称之为"心照不宣的统治"。心照不宣的原因和力量，无非来自于传统，或者说时间的经过。就像法律上的"取得时效"，本来不是你的东西，在你手中的时间长了，不是你的也就是你的了。法律会在某个时候正式为你加冕，把这个财产的所有权授予你。

按照英国法律的逻辑，就是奉行先例原则，凡是以前有人做过的事情就可以依法再做。所以一开始儿子继承了老子的王位，接下来世袭制就成了"心照不宣"的统治。时间越长，心照不宣的力量越壮大。英国是讲求经验主义的国度，柏克更是其中一个冥顽不化的佼佼者。对于抽象的、放之四海而皆准的条款和价值不是特别激动，所以他把自由与传统相连，认为自由和权利生长在历史当中。比如大禹当了君王，大禹的儿子又当了君王，那么大禹的孙子当君王就成为一种权利。反复次数越多，权利越是牢固。英国的判例中有这么一个原则，"两种权利相遇时，较古老者优先"，这种保守的姿态活脱脱就是柏克的思想脾气。

同时这也是自由主义法学家罗纳德·德沃金的倾向。德沃金与启蒙时代

的自然法学派先贤的区别在于，他不再相信（我们其实也不再相信）正义的原则"存在于宇宙和真理的结构之中"，而是坚持自由与正义"蕴含于、内在于一个社会共同体（主要是指西方自由主义民主宪政国家）的历史文化传统、道德信息、政治制度和法制实践之中"。浓缩起来也就是柏克这部政治论文集的题目。

阿克顿的名言"绝对的权力导致绝对的腐败"已成为耳熟能详的语录。尤其在我今年另一向度的阅读中，读到黄易先生的武侠小说《寻秦记》，从二十一世纪的香港回到战国时代的项少龙，就是用脱口而出的这句话语惊四座，赢得了才女纪嫣然的芳心。然则读阿克顿勋爵的巨著《自由史论》，不觉发生一个疑问：人家可以牛皮哄哄地讲自由在于历史之中，这样的传统令人迷恋，自然舍不得随便抛弃，但我们自家的"本土资源"如果南辕北辙，却又如何是好？

近年来学界保守主义思潮大盛。三联书店于年中推出文化保守主义大师钱穆先生的系列论著，再于年底出版《儒家与自由主义》的论文集。我便把对于自由与传统的审查从英美转回自家的后花园。钱穆先生论史，其于国史的"温情与敬意"，感觉和读柏克差不太多。薄薄一册《中国历代政治得失》，妙论迭出。那种依然抱着中体西用的思路，自以为现代性思想资源皆备于我的姿态，固然是不足为训。但于自发演进的传统当中寻求一个"面容酷似"的替身，在民族文化的集体潜意识中与传统的路径接上头，却是"有中国特色"的必经之路。

历史演义的经验，凡是必经之路，必有埋伏。陈名与儒学学者杜维明关于《儒家与自由主义》的对话，侃侃而谈者，就是昂首向前时埋伏在我们后面的东西。杜维明批评罗尔斯和哈贝马斯所代表的当代自由主义，说他们最大的问题和盲点就是摒弃了宗教的终极关怀。在一个韦伯所谓"解咒"（去魅）了的现代世界，由于工具理性和自笛卡尔开始的理性主义的僭妄，一个过分世俗化和技术化的，过分以个人为中心、以人类为中心的世界，已经完全不能为超越性的解释留下任何余地。哈耶克曾批评欧洲大陆思想，说那种积极的、建构的理性是"僭妄"的。而在杜维明眼里，自由主义和非目的论的现代哲学整个都成了僭妄的。他举一个例子，即孟子所谓"孺子落井"的话题，杜维明说"同情"也是一种推己及人的理性，但在一种"去魅"的笛卡尔式的理性体系中，却不能承认并容忍其普遍性的价值。杜维明进而宣称，儒教以及其他超越性的宗教文化，正因为其尚未"去魅"，不具有现代性，所以在一个已经去魅的当代世界，更加具有借以观照世界的杰出价值。

在以上具有宏大轮廓的读物之外，我在今年暑期津津有味地阅读康正

果的《身体与情欲》。原本以为这是一个公共领域之外的私人花园，但康先生的文化研究视野和我自己的阅读预期还是把兴奋点引向了对于传统的保守。我们的身体正是一种历时性的存在，什么是情欲？情欲在我看来恰是一种传统。我们曾经含苞欲放的肉体和没有丝毫方向性的第一次欲念，如何生长为今天的情欲？我的概念中，情欲就是有方向的性欲，有路径的依赖。所以我愿意像柏克谈论权利和自由那样谈论我们的身体和情欲，并说，情欲是生长在历史当中的。我们昨天和妻子做爱，前天也和妻子做爱，所以做爱就成为一种有传统的情欲，一种必对之含有"温情与敬意"的自由。在过去的一年中，我的祖国在不断恢复和重建现代性的传统，我的一些朋友则不断地走向婚姻的尽头。我不知该如何去阐述这之间的秘密联系。

回到《影子武士》的故事里。余英时说"君权本身的传统"构成了对于君权的三种重要钳制之一，但君权本身的巨大传统对于后世君主同时也是一种方便和速成的借用。服从一个新登基的君王，与其说是在服从君王本人，不如说是在服从他身上所继承的全部传统，服从在他之前的所有君主。至高无上的权力和威望通过世袭制，灌输到了新君的身上。就像想象中的武林高手把几十年的功力灌输到一个徒儿的体内一样。从这个角度说，开国之后的皇帝都是一个影子，是心照不宣的君主传统的影子。将军的亲随忙着给将军找一个面容酷似的替身，而一切君主去世时，何尝不是在为他寻找替身呢？世袭制的意思就是由一个在血缘上极其相似的人来做这个替身。一切美好的传统，无论政治还是情欲，我们都需要通过一个"面容相似"的替身得以延续。

所以为什么一个囚犯可以成为真正的将军？就和皇帝的儿子可以成为皇帝，或一个牧民的儿子可以成为活佛一样的道理。重要的不在这个继承者是谁，而在于根植于历史当中的心照不宣的传统。

我们常常唠叨，穿上龙袍也不像太子。事实上，只要你穿上龙袍，你就是太子。而所谓龙袍，是那一切曾被我们割袍断义的传统。

2001 年 12 月 12 日

身体的公共性到思想的公共性

近来看见关于柳如是的几部作品。一是香港导演邱木棋的情色电影《悲落叶之柳如是》，描写河东君被鸨母徐佛精心调教及被宰相周道登买作侍婢的一段香艳故事，但情节姿色皆是平平。一是内陆的电视剧《魂断秦淮》，把柳如是的身份神秘化为明朝的宫女所生，搞不好还是一位公主。当然还要学武功。最后一个稍微正经的是女作家蒋丽萍的历史小说《柳如是之柳叶悲风》，作者在后记中说自己把《柳如是别传》都通读了，似乎读通了《别传》是比写出了这部小说更有价值的成就。

郁达夫说柳如是的诗词堪称“秦淮八艳”之首。陈寅恪读过她的诗词，说自己亦有“瞠目结舌”之感。但《悲落叶》一词文辞、意境也都平平，不知为何香港的三级片和蒋丽萍的小说都会选用这一首来命名。

陈寅恪为什么皓首穷经为柳如是立传？专家多有解读。一种说法认为《别传》的第五章“复明运动”“实际上是全书主旨所在”。明清史专家何龄修说，反清复明运动曾在“绸缪鼓瑟之小妇”推动下而展开，正是陈先生的写作关注点。所谓“胭脂泪中凝聚着民族魂”（蔡鸿生），亡国之际劝自己的夫君钱谦益投河自尽，声称“你殉国时我殉夫”，这种人物的气节倒是符合陈寅恪、王国维这种文化保守主义者的脾气。不过这种解释把柳如是简化为梁红玉，向着爱国主义的旗帜奔了过去。

“我见青山多妩媚，料青山见我应如是”。柳如是果然是奇女子，她不仅仅是一“风姿逸丽、翩若惊鸿”的风月名妓，更是明末清初一位难得的政治人物。黄裳的说法，这个小女人是颇有政治头脑的，从她劝钱牧斋投水殉国，到不惜为阮大铖陪酒，替钱牧斋在南明朝廷经营一官。直到钱谦益下狱，柳

如是倾家营救，又如俄罗斯十二月党人的妻子一般，只身陪钱赴京。这一切并非出自什么爱情，而是借着钱谦益东林党领袖的招牌，作她一心向往的政治活动。

张爱玲尝言，“思想优美，以思想悦人，身体优美，以身体悦人”。对多数女性而言，以身体悦人是一个跳板。尤其古代的女性，如果可以进入公共领域，成为影响政局军事、思想文化的一分子，或者至少是在史上勒名，那么横陈之肉身，就多半是唯一的路径。

足不出户的女性，其身体是专属于丈夫的。一旦身体专属于其丈夫，也就等于杜绝了通往公共领域的道路。米诺格在《政治学》一书中，指出现代政治与古代政治的一个区分。在古代（古罗马和古希腊），政治生活是第一位的，人们茶余饭后，都流连在公共领域。而在现代，政治则下降为第二位的和消极的，人们更多地流连在自己的私生活中。这个转变的起点便是古罗马法对于“公域“和“私域”的划分。

换句话说，我们的思想是公共的，我们的身体则是隐秘的。

但这一论述的视角完全抛开了女性。古希腊时代的城邦政治，女性也并没有资格进入。历史上几乎一切为我们所知的女性，她们之所以可以流连于公共领域，并对之发挥影响，多半因为她们的身体不再专属于其丈夫。她们通过开放其肉体，从而开放了通往公共领域的金光大道。

换句话说，她们的思想是公共性的，是因为她们的身体是公共性的。

所以历史上风云际会的女性，多半不是淫乱宫闱的嫔妃，就是倚门卖笑的青楼女子。身体的公共性对应着思想的公共性，身体的隐秘性则对应着思想的隐秘性。大观园中，宝钗探春等人组织了一个诗社，当知道自己的诗作流传出去时，探春厌恶不已，好像失了身一般，说我们大家闺秀的东西不过是自娱，如何可以被外面的男人知晓。所以尽管女性诗人也许多如星辰，但流传至今的却大多只有妓女们的作品。在贾姐姐眼里，她的身体是离开公共领域的，她的精神也就顺理成章的离开了公共领域。

完全不凭藉身体的公共性，不以身体悦人，而可以进入公共领域的女性极其稀罕。花木兰替父从军，是靠女扮男装。从身体的公共性到思想的公共性，我们看到这一模式直到今天，亦是女性政治人物和女性社会公众人物的主要路径。尽管女性早已广泛进入职业领域，但政治与文化的领域内，还是少见独立的、不凭藉身体悦人的公共女性。也许撒切尔夫人和联合国人权专员罗宾逊夫人是两个例外。美国参议院一共只有八名女参议员，她们每个月都要秘密聚会一次，不要任何男人参加。而这八名女参议员，至少有一半还是总统、州长和大亨们的妻子。

妓女和嫔妃，在古代政治中，只有这两种女人才可能成为政治家和社会活动家。柳如是的前半生，依靠了身体的公共性，电影《悲落叶之柳如是》描写的就是作为妓女的柳如是的这一段。片中的柳如是情欲初开，与周道登府中的小厮媾和，而被赶出府去。颇似查太莱夫人的桥段。

历史上的柳如是则是在周道登去世后，被众妾排挤而赶出周家大门。这一次娜拉的出走，成为柳如是从身体到思想、从情欲到政治的转捩点。她慕名拜访复社领袖陈子龙，自称"女弟"。从此结交天下俊才，她的后半生也以此进入思想的公共领域。到了明亡之后，柳如是鼓励钱谦益与尚在抵抗的郑成功、张煌言、瞿式耜、魏耕等保持联系。柳氏慷慨解囊，慰劳抗清义军，成为推动资助复明运动的"沙龙女主人"。姚志卓兵败后，柳氏更卖尽金珠玉饰，支持他重建义军，一举倾倒了天下昂藏男儿。

身体的公共性具有双重的意义。一是为通往公共的政治生活打开户门，而另一重意义则是因为身体的公共性，而使得到满足与摧残的欲念从肉体转向精神，从私域转向公共生活。所以但凡从这条路走向公共领域的女性政治人物，大多是比较令人畏惧的。她的手段与心态，总有不寻常之处。即便柳如是，其手腕也不简单。寻常男子斗她不过。只看她临终前还玩了个"死诸葛气死活司马"的把戏，让心存不良的族人们锒铛入狱，就可见一斑。尤其在商业化的文明里，女性在社会公共领域的命运与机会，越发地脱不了对身体的利用。身体的开放程度，在一定程度上依然决定着对于公共生活的介入度。一个女性具有公共性，和一个男性具有公共性依然大不相同。她的身体属性很难被认为是第二位的和消极的，反而因其身体的公共性而不断被客体化。年轻的姑娘们最大的愿望是成为模特或影视明星，就连女作家也要纷纷标榜"身体写作"，将身体的悦人与思想的悦人相结合，方能与日俱进。连老成的池莉写小说也开始振臂高呼——《有了快感你就喊》。

如果将柳如是看作政治家，可以称其为"身体政治家"。一部限制级的电影虽然低俗，却道出了部分的真相。银幕上作为淫娃荡妇的柳如是，和学者眼里作为民族英雄的柳如是，两种反差极大的形象之间，其实是大有渊源。

为每个人拉上窗帘

你还没有看过日本动画片《樱桃小丸子》吗？你应该去看。

有一集我们几个朋友一起看的，让我们笑无止境，并略略尴尬。还在幼儿园上学的小丸子和其他女孩子一样喜欢游泳，但整整一个夏天，小丸子都借口肚子痛、感冒、生病，一次次地躲过了游泳课。原因很简单，就是小丸子具有一个成年人的正常的羞耻与荣辱观。那种微妙的心情我是表达不出的，还有国语版那个丝丝入扣的配音。所以看完这篇文章后，请记得一定去买或者租盗版碟回家看。

小丸子坐在游泳池边，看着小朋友们一个个脱光了衣服，露出把柄或漏洞（借用第四代诗人的语言），招摇过市，感到极端的痛苦和愤怒。"他们怎么可以这么不懂羞耻呢？"但是可怜的小丸子知道这个理由是说不出口的，当妈妈问起她为什么不游泳时，小丸子在内心呐喊："你这个不知廉耻的女人怎么会懂呢！"

一个五岁的小女孩不愿意在小朋友面前赤身裸体，在某种文化中，是反而会被耻笑的。这就是小丸子在夏天的悲剧。这种文化和我们相似。也和一切集体主义的文化都是相似的。因为你就算没有看过《樱桃小丸子》这种粗俗的东西，那你一定看过《生命中不能承受之轻》那样高雅的东西了。而我恰恰两者都看过，两者都看过的人在中国不会超过一千人，所以我有这个资格把这篇文章作下去。

因为《生命中不能承受之轻》里面的特丽莎，就是长大之后的樱桃小丸子。她的家庭中也是毫无羞耻感的，母亲穿着内衣在房间里走来走去，在夏天更是一丝不挂。特丽莎每次洗澡都要锁上浴室门的习惯，总要遭到母亲的

无情嘲笑。有一天，特丽莎的母亲坚持在灯光下光着身子，特丽莎慌忙跑过去将窗帘（注意，关键词在本文中第一次出现）关上，以免被行人看见。这件事也成为了一个群体主义小环境当中的一桩笑料。人们哄堂大笑，特丽莎的母亲还干脆当众放了一个响屁。我们可以看出，樱桃小丸子是比特丽莎更世故的，小丸子在那么小的年龄，就已经知道自己的理由是见不得光的。就算被误解，也绝不能说。

接下来就是我的童年，以及你的童年。还记得在医院第一次打针吗？还记得中考前的体检吗？我们笑嘻嘻地露出屁股，在众人之前，没有人会为你拉上窗帘。从七岁到二十八岁，我每一回在医生面前脱下裤子，都不能确保自己的屁股不会被第三者看见。但我也和小丸子一样，我知道这一点是不能说的。我的屁股跟其他的男人没有任何区别，我是正常的。所以我不能提出异议，我一提出异议，就会把大家的注意力转移到我的屁股上去。就算他们没有看见什么，我也跳进黄河洗不清了。我会被嘲笑，甚至会有女生在背后唧唧喳喳地非议。那我还不如死了算了。

尽管最近几年我居住在中国西部最大的城市里，但我短暂的一生中，还没有遇见一个将病人的屁股严密保护起来的医院。前不久我在一家医院打针，在桌子的一面，有一幅白色的窗帘，我可以在褪下裤子之后将它拉过去，那么至少从我的那一面就不会有人与我的屁股不期而遇了。但是女护士的同事走进房来，站在她的旁边，却在理论上仍然可以一览无遗。可是作为一个已婚男人，在我没有证据证明她在偷看的情形下，我怎么可以要求她回避呢。说不定她会说出一些很粗俗的话来回击，而且甚至反而会报复性地看看。这样的话，我的权利实际上没有得到救济，用朱苏力先生的理论分析，由于维护权利的行为而使权利本身受到更大的侵害。所以考虑到中国的“本土化资源”，就算她睁一只眼，我也只有闭一只眼。

在我去过的病房里面，不管是摆两张床，还是摆了十来张床的（只摆一张床的病房我还没有见过，很抱歉），房间里都没有任何隔离措施，比如窗帘。每一个人的睡相都是信息披露的。连自己都看不见的情形，别人却可以看见。我想这是小丸子或特丽莎更加无法容忍的。我在电视上看见香港特区的医院也是如此，可见这方面并没有特色可言。至于国外的情况，我不清楚，也只有通过对影视中的考察来评论。如有谬误，欢迎在资本主义国家的医院受过苦的同胞站出来大胆揭批。

最早在法国片《虎口脱险》里，我看见修道院临时改造的秘密收留英国伤兵的病房大厅，被红色的窗帘隔成了一个个的单间，将窗帘一拉，就可以做许多不想让别人知道的事，比如睡觉、哭泣、写日记，甚至不排除有个别人



想起温暖家庭时偶尔自慰。丘吉尔不会反对自慰吧，斯大林可能要反对，尽管他并不反对他的儿子在德国人的牢房里随地大便。唉，鱼与熊掌不可得兼，我是宁愿住在战火纷飞的法国医院里，也不愿住在猪圈一样的和平医院里的。

这部电影看了好久了，本来记不起来。但最近又看到一部描写一战的美国影片，根据海明威的小说和亲身经历改编的《战争与爱情》，勾起了我的新仇旧恨。也是一家简陋的战地医院，几十个伤员住在一个大厅里。每一张床的两边，都有窗帘，全部拉过去，就把每个人包裹在里面了。这样做也有它的害处，因为有个伤员拉上窗帘后就自杀了，直到早上才被发现。所以如果没有这些该死的窗帘，在群众雪亮的眼睛下，想自杀哪里有这么洒脱。

想起在大学里，每一间女生宿舍都有漂亮的窗帘，男生宿舍都是没有的。难怪高晓松在他的校园民谣里还念念不忘“你带走的粉窗帘”。每一个女生的床铺也都是有蚊帐的，男生就可有可无了。所以忽然想到，大家谈了那么多自由和个性，并没有考察一下男女之别。从窗帘这个角度看，女性应该是比男性更加坚定的个人主义者，而且这种坚决的个人主义，是一切自由主义的根基，它使我们在提出一些主张的时候，不会害怕被群众嘲笑。

虽然有窗帘的房间和没有窗帘的房间，只是不值一提的小事，无法用来解释为什么中国没有发展出资本主义、为什么一百年来被动挨打、为什么政治国家对于个体的尊重是如此之难等等这样的宏伟问题。所以本文也不想把线索牵扯到那些需要大学问的领域去，那会自讨没趣。所以本文就想要结束了。但是说了这么多，如果没有一个光明的尾巴，像这样的文章在老师眼里是不及格的。所以，容我再想想。

想起来了。

去年我的岳母从广东回来，在家里带我的一个侄儿。侄儿快三岁了，他妈妈给他换裤子，我的岳母大惊：你怎么还给他穿开裆裤呀？嫂子嘿嘿一笑：都是这么穿的，男孩子有什么关系嘛。我的岳母说，在三台当然没得啥子，要在广东，穿开裆裤，他会被小朋友耻笑的。嫂子说，换尿布太麻烦了。岳母坚决地说：再麻烦也不能再给他穿开裆裤了！

我是多么羡慕我的小侄儿，风气不同，社会进步了。他的尊贵的屁股，在漫长的一生中，从此再也不会被谁轻易随便地看见。

2001 年 6 月 20 日于包家巷

消极的和积极的出卖者

人气旺盛的电视剧《永不瞑目》，是属于主旋律的格局的。但我一个朋友看了过后，却说似乎没有取得开启民智弘扬正气的作用啊。因为最后案子告破，卧底的肖童带着武警们去火车站追捕他的情人欧阳兰兰及其父亲的时候，我的朋友说：我反倒希望欧阳兰兰他们能够顺利逃脱，我甚至开始恨肖童了。他怎么能出卖自己的女友呢，尽管他并不爱她，但毕竟同床共枕，人家还有了他的孩子。

也许正是考虑到许多观众的这种心理，所以肖童作为一个告密者，他的正面形象的确立必须通过死亡来完成。欧阳兰兰在绝望中开枪打死了向她走来的肖童，然后也毙命于武警的乱枪之下。尽管公安局在肖童死后尽力为他争取“烈士”的称号，但肖童的死摆明了是一种洗刷。他在迎向欧阳兰兰时的从容和视死如归，说是怀着对于党和人民、对于禁毒事业的忠诚和高尚情怀，那是假话。说是怀着对于情人的愧疚、怀着在道德上无法自圆其说的痛楚，倒是值得同情的。只有欧阳兰兰的一声枪响，才能让他安详，让他觉得“我们之间终于扯平了，终于谁也不欠谁的了”。

在某些人的逻辑里，一种独尊的价值往往可以把另一种价值盖住，甚至把其他所有的价值都盖住。一个反革命者出卖了革命者和一个革命者出卖了反革命者，有什么本质区别吗？“出卖”这件事本身如果是可耻的，在“大多数人的利益”这样一个口号下就可以理直气壮吗？正义的目的如果通过邪恶的手段去达到，目标的正义性其实并不能为手段申辩，它甚至不能说服行为者自己。香港有许多枪战片和黑社会电影，把“卧底”这样一种生存状态和卧底者的内心分裂表现得淋漓尽致。当卧底者和犯罪分子称兄道弟，一

起出生入死，甚至被讲义气（不是讲正气）的同伴舍命相救；当卧底者利用因此获得的证据来指证自己的"兄弟"时，"正义"的标尺面临着极大的模糊。当一个社会运用这样的下三滥手段来谋求社会正义和公平时，善恶的边界已经开始融化了。一个出卖者，甚至不能在周遭的人群中获得舆论的认同。

许多政府都豢养了大批的间谍来从事各种需要"出卖"的事业。除了银幕上的风流间谍詹姆斯·邦德以外，我们平常人对于这一行业及其从业人员都是避之不及的。恐怕没有人愿意和这样的人做朋友。在俄罗斯电影《毒太阳》中，一个在苏维埃威胁下而去国外充当了了十年间谍的知识分子密迪亚，当他以契卡的身份回来逮捕当初威胁他的红军上校高托夫时，内战英雄高托夫竟然是如何地鄙视他啊。高托夫一个一个地向他念出他出卖过的八名白军将领的名字，并告诉他这八名将领的下场（未经审讯即被秘密处决）。密迪亚企图以苏维埃事业的正义性来为自己辩护，但高托夫无情地羞辱了他，并向他指出一个差别："我和他们在不同阵营打了八年仗，而你和他们一起住、一起吃，但你背叛了他们！仅仅是因为害怕！"

"大义灭亲"似乎是一种得到了历代当局者张扬的价值观。但在儒家道德传统里，社会舆论一般并不偏向灭亲者。孔子本人是提倡"父为子隐、子为父隐，直在其中"的，因为孝是忠的前提和延伸，儒家有等级的道德伦常有一点类似于道德领域中的"封建制"，忠君这一维并不能提纲挈领，成为伦理当中"中央集权的一元主义的"主张。"父为子隐、子为父隐，直在其中"的观点其实就限制了一种价值（哪怕是忠君这样一种根本的价值）成为独尊，或者具体而言，限制了代表着君权的国家司法权在家族面前的退避三舍。所以鲁迅面对革命党布置的刺杀任务，可以以一句"家有老母，恕难从命"来推搪，听上去振振有词，说明一种价值还不能完全把其他的价值都盖得严严实实。

一九五五年，在对"胡风集团"的揭批开始升级的时候，舒芜交出了胡风历年给他的一百多封信件，成为为人不齿的出卖者。一九七三年，江西中学生李九莲在给自己男朋友的私信中，谈及她对于"文革"的思考与质疑。她的男朋友将此信上交。李九莲被逮捕判刑，最后执行枪决。一九七三年，公布自己家信的知青柴春泽被毛远新誉为"扎根农村、敢于同传统观念决裂的好青年"。受到鼓舞的柴春泽从此一发不可收拾，将同龄人给他的私人信件一一公布。徐有渔在《造反之理》一文中说，在歌功颂德的盲从教育中，"告密已经不再是一种耻辱，反而成了一种美德"。在一个"忠"字之外，已不复存在任何其他的价值。



雨果在《九三年》中称,“绝对正确的革命之上,还有一个绝对正确的人道主义”。革命是否一定就绝对正确姑且不论,在此之上的其他价值,更远远并不只是一个人道主义而已。信义、坦诚、荣誉和人品,都是不可假借政治正确的名义去辜负的。我们今天反思舒芜、柴春泽等人的出卖行为,感到不齿,大部分原因在于他们当初选择出卖的那个“崇高理由”已经像谎言一般破灭。然而问题在于:如果那个理由果真是崇高而正义的,他们的出卖是否就值得谅解?

比如《永不瞑目》中那个肖童。

艾尔帕西诺主演的电影《闻香识女人》,就触及到了这个根本的问题。尽管大多数人在看这部片影片时都将注意力放在了其他方面,但这仍然是我看到的几乎唯一的一部,探讨“出卖”问题以及教育与之相应的目的的影片。几个中学生进行了一场针对校长的恶作剧。一个目击者被学校挖出来了,其他的人逃跑。校长要他将其他人招供出来,可以免去处罚。甚至校长以保送他读著名大学为诱饵。这个时候如果我们来判断,说还是不说,究竟哪一种才是在道德上没有瑕疵的选择呢?我们的家长恐怕十有八九是鼓励子女招供的。我们读书的时候,哪一个班上没有几个爱打小报告、爱与坏人坏事作斗争的告密者呢?他们几乎无一例外的都是老师的宠信和佞臣。在纪律和服从之外,教育者并不欣赏其他的道德观念。这种体制下长大的孩子,在威胁利诱或者更加高大的价值面前,哪里还有“父为子隐、子为父隐”的勇气?

在现代的刑法中,包庇窝藏是犯罪行为,并不区分包庇者与被包庇者的身份关系。以前电视上采访过一个因包庇亲人而被判刑的案子。记者采访罪犯的左右邻里时,我注意到尽管蹲班房在农村社会是一件名誉扫地的事,但几乎所有接受采访的农民都在自己的内心法庭上宣布了对这个人的无罪释放。罪犯所在的社会群体给予他的社会评价似乎丝毫没有降低,反而有所上升。因为大家同情他,甚至有人公开表示佩服他。在所有关于“法治本土资源”的讨论中,至今为止我只觉得对于作为本土资源的“父为子隐、子为父隐”原则的彻底摒弃,是极不合适的。除非包庇窝藏的行为手段本身涉及到了其他的犯罪,一个社会是不应该鼓励、威胁和强迫一个公民出卖自己的亲人的。因为这种对于亲近之人的保护和援助,完全出自于人类的天性和良知。如果仅仅为了更有力地打击犯罪,而去伤害每个人心中最宝贵、最柔弱,甚至可以说构成一个社会的最根本的一种价值,必将遗害无穷。

不要求被告“自我归罪”,既是对司法权力的限制和警惕,同时也是现代法律体谅人性的一面。如果能够把这个原则推而广之到被告的至亲之人,

免除其作证和协助的义务，换句话说，就是把对于亲人的包庇窝藏等同于被告自己的躲避行为。因为一个被告为了避免法律制裁而采取的一切身体行动，除非在手段上又触犯了刑律，其本身将并不构成新的犯罪。

有时候的大义灭亲，是令人敬佩的。比如国难当头时，一个父亲亲手杀死了卖国求荣的儿子。但这不意味着大义灭亲应该成为公民的道德乃至法律的义务。伯林将自由的概念分为"消极的自由"和"积极的自由"，并推崇作为英美传统的前者。我在看待上述各种"出卖"行为时，也照本宣科，将"出卖者"分为"消极的出卖者"和"积极的出卖者"两种；并认为，后者是绝对不可在道德上容忍的。

我试着将我的指标阐述如下：

消极的出卖者至少不会抱着"出卖"的目的去骗取对方的信任，也不会利用对方基于信任和情感而泄露的资料而将对方置于死地，即使对方有足以致死的理由。消极的出卖者所出卖的，仅仅是双方之间的身份关系，也就是说在行事的时候不考虑双方之间的身份关系。比如一个警察抓小偷，恰巧是哥哥抓弟弟。如果在"警察"眼里，对方只是一个"小偷"，并不是"弟弟"，一样照抓不误。这就是我所谓的"消极的出卖"。所谓六亲不认，不认的只是这个"亲"字，而不认的原因是对方的咎由自取。但是底线在于，被抹杀掉的只是身份关系，只是一个"亲"字，而不是人与人之间最根本的关系，而不是连一个"人"字都抹煞了。作为警察的哥哥可以抓作为小偷的弟弟，但如果为了破案，以哥哥的名义去接近弟弟，凭兄弟的感情和信任去获取情报，反过来将弟弟及其同伙入罪。这样的破案，我看就不破也罢。

积极的出卖者则是抱着"出卖"的目的去获得对方的信任；或者辜负这种信任，利用对方基于信任和情感而泄露的资料而将对方置于死地。上述电视剧中的肖童即是如此。也许有人说，他对得起人民对得起全世界，他只不过单单对不起欧阳兰兰一个人而已。一个人怎么能和大多数人相提并论?但我看到的是，为了维护大多数的利益，我们忽视和牺牲掉的是人性当中的诚信与善良，甚至还有最可宝贵的爱情。在这些价值面前，我们居然容忍和怂恿了欺骗和背叛。虽然受到实际伤害的只有欧阳兰兰一人，但这种欺骗和背叛最终将让每一个人遍尝苦果。无论出于什么高贵的目的，我们也不能把亲朋的私信交出去，作为罪证。我们这样做甚至将使那个原本高贵的目的含冤蒙尘。当我们尽力向警方提供在逃亲人的线索，甚至希望他受到应有的制裁，这还是我眼中的"消极出卖"。但如果亲人基于信任将他的住所透露给我们，这时如果告发在我看来就沦为"积极的出卖"。因为这时出卖的不仅

仅是“亲人”这种血缘关系，而是出卖了作为一个“人”的天地良知。

“积极的出卖者”在道德上是卑鄙的；“消极的出卖者”则可以接受和谅解，甚至在某些时候值得尊敬。《闻香识女人》中那个中学生面临的“招供”，其实还是属于“消极的出卖”，如果他说出来了，在道德上也实在无可非议。但他若是不说，会赢得我更大的尊敬。如果我们的教育制度可以接受和体谅学生“不说”的选择，这样的教育制度更会赢得我最大的尊敬，我才愿意将我未来的子女交到这样的教育者手中。

2001 年 6 月 27 日于包家巷

书上的说法和电影里的疯狂爱情

两个完全的陌生人，只看几眼，说几句客套话，就开始疯狂地做爱；而且并非初经人道，都是曾经沧海的过来人。就是这一点笼罩了《巴黎最后的探戈》整部影片，对我的打击也最大。

这样的场景在今天充斥"身体写作"的当下，并非罕见。但疯狂性爱背后的实质已全然不同。今天的类似写作或镜头，最多只能对五十岁以上的人构成某种打击。但贝托卢奇一点花哨都没有的镜头，以及男主角白兰度与整部电影相匹配的一种沉默的品质，却使得性欲的爆发越发具有颠覆的力量。有人说这部电影与二十世纪六十年代欧美左翼文化运动和颠覆性的学生造反风潮有关。在价值的破灭世界当中，性的疯狂显然占据了更加显要的地位。我的感觉，性欲在这部片子中，尤其是对于保罗而言，并不是第一位的推动力。也就是说，在性欲的背后，还有比弗洛伊德可以揭示出来的力量藏得更隐蔽的东西。正是这种东西，使一个绝望中的中年男子保罗，和一个陌生的女子，只看几眼，说几句客套话，就开始疯狂地做爱。

曾经很服膺弗洛姆的一句话：爱是一种对人事的态度，如果有人说他爱你，但不爱其他人和这个世界，则他的所谓爱乃是虚假的。

这有点把爱宗教化，但看了这部电影后，又看了波兰斯基的《苦月亮》，就有些不敢信了。

如果说弗洛伊德可以揭示出来的力量并不能令人满意，那么自称是站在马克思和弗洛伊德之间的弗洛姆又如何？在精神分析家眼中，性恰是一种物质性的基础，精神分析的基本思路还是物质基础决定上层建筑。弗洛伊德的性决定论与马克思的经济决定论本质上是如出一辙的。所以弗洛姆在他

们之间跳来跳去，横竖跳不出那座“五指山”。

接下来到了马尔库塞，性爱就更加厉害，成为解决一个单向度社会的革命性力量。我们对于性爱的迷恋，本是借以企图进入一个绝对隐私的个人空间和远离公共权力的私家花园。但思想家们越是思考深入，越是把性当成了公共物品。我们的真正的欲望在被升华的同时，似乎也惨遭阉割。

在大师们的思考与电影中的疯狂爱情面前，我们自己和朋友们的爱情就难免有些拿不出手。以我的爱情经验而言，我在恋爱中所有带着形而上光辉的幸福感及其深度，所有闪光的片段，至少有一小半来自于对大师们的阅读和对电影的旁观。所以我比较相信爱情体验与文化程度的高下有绝对的关联。还是以弗洛伊德的理论解释，我们自以为的爱情其实来自于一种程度不一的“移情”作用。一个小女孩看了《流星花园》后，要爱上隔壁班上的男生简直就是轻易而举的事。

记得少年时有人用牛皮纸包着一本瓦西列夫的《情爱论》借给我看。作者在这本书中用唯物主义的立场否定了拿破仑关于“爱情是一种魔鬼的力量”的谬论，他用无神论打破了高尚爱情与宗教信仰相关的神话，并无情揭批了马尔库塞的爱欲解放论。他指出，苏维埃人的爱情产生于社会主义革命和内战的烽火之中，产生于社会主义建设的热情之中，并“经受住了反法西斯战争的考验”。但这种真正的爱情还不完善，共产主义制度下的爱情是什么呢？其本质应当是男女之间的“自由的同志关系”。

真是笑死人了。且在《巴黎最后的探戈》和《苦月亮》这样的电影面前就显得毫无解释力。

但苏联的文学和影片，包括这本《情爱论》，在我们革命的禁欲时代还是可以让人如饥似渴的。它至少还有亲吻、还有肉欲，甚至还有裸体。欧洲人毕竟就是欧洲人，就算在苏联，胆子也比我们壮大些。如果比照电影里的爱情，给共产主义国家实行分级制，苏联就是顶级共产主义。我们算是限制级，老电影《英雄虎胆》里侦察英雄和女特务阿兰还要跳伦巴和接吻。只不过按照官方的标准解释，侦察英雄在搂着阿兰跳舞时神情痛苦，只想起了生活在水深火热中的乡亲。至于其他国家，我就不太清楚，也许更干净吧。

我看《苦月亮》的年龄，比看《本能》更早。大学的某个时期，我们在校外的镭射厅外面排着队，等着看莎朗·斯通的《本能》。看着散场出来的校友们一个个面红耳赤，气大如牛，心中充满了无限的想象。考虑到我那时尚无性生活的体验，我要感谢这部电影在二十世纪九十年代初的如期而至。但《苦月亮》就不一样了，在一艘轮船上，一个男人给另一个男人讲述自己如此病态并且极度张扬的性爱，到最后毁灭性的结局，迄今为止也还微微超过

我的理解力。我看这部电影的时机的确不太合适，我的性爱观尚且受到各种意识形态对幼稚工业的保护。

与《苦月亮》不同，在保罗的绝望中，就像在《英雄虎胆》里侦察英雄的革命信仰里一样，他们的爱情都被放入了太多的价值，尽管这些价值种种大异其趣。但在《苦月亮》里，每一个角色的生殖器都退回去了，终于成为神圣不可侵犯的私有财产，摒除了一切意识形态和伦常的禁忌。那样疯狂而无羁的性爱，也许我们内心难免会有些偶然的念头，但看完那样凄惨而苦涩的结局，却不是我们敢于担当的。

所以还是以弗洛姆的思路看，我们大多数人为什么远离疯狂而无羁的性爱？也许并非来自于对禁忌的服从，而同样是对于对自由的一种恐惧和逃避？

我说了，“两个完全的陌生人只看几眼，说几句客套话，就开始疯狂地做爱”这件事对我构成了极大的打击。所以我上述的叙述也许只是在安慰自己。但是如果在保罗的内心世界（也许是在贝托卢奇的内心世界），性欲并不是最大的颠覆力，性欲不过是被那藏在背后的力量利用了，霸占了，那么我关上影碟机、打开灯光之后，也许不会感到如此的虚脱。

背后的力量让我们来猜。孤独？信仰？甚至荒谬感？以后我看李安的电影《冰风暴》时，又想起了保罗。《冰风暴》并不着重于二十世纪六十年代的高歌猛进，而将关注点放在七十年代初，当激进时代消退之后，对于两代人家庭与性爱的价值观造就了如何的心理冲击。人到中年的夫妇们在晚宴后玩着change partner的疯狂游戏。我们呢，我们绝大多数想也不敢想如此的场景，极少数敢作敢为的“下半身团体”，则已轻松挣脱了一切的价值困境。

照我的猜想，或许保罗这个人物几年前就是一个走在街头振臂高呼的学生领袖。一九七二年，《巴黎最后的探戈》还在拍摄当中，贝托卢奇对朋友说，自己已经“颓丧至极，几乎处于一种绝望状态”。保罗在这种绝望当中选择了性爱，贝托卢奇选择了电影，还有一些人至死不渝地选择了政治。结果呢，追着向不知名的情人要爱情的保罗被情人枪杀，他没能顺利度过一个价值的更年期。而贝托卢奇成为一位艺术家，保罗和贝托卢奇的同学们则在三十年后纷纷成为欧洲各国的政治领袖。

是否可以得出这样的结论，将一种价值附加在公共领域，是比附加在私生活和爱情当中更加安全和效益较高的？保罗的故事证明了向爱情中夹杂形而上的信仰其实是一种疯狂的举动，而《苦月亮》却证明了一切形而上的价值从爱情中去掉之后，同样只剩下了无端的疯狂。而最后的结局也相同，主人公都死于情人的枪火。这一点有些让我不好评判爱情和关于爱情的理

论。也许拿破仑才是对的，爱情果然就是“一种魔鬼的力量”。

究竟是什么可以让两个完全的陌生人，只看几眼，说几句客套话，就开始疯狂地做爱？千万不要说只是性欲。因为我不相信。所谓打击就来自这里，而我有点不敢承受这种说法的打击。

如果仅仅在于性欲，高潮之后的保罗又怎么会那么抑郁，如此忧伤？

尽管马尔库塞再三强调不能将“性欲”等同于他说的“爱欲”，但我猜想，《冰风暴》里面的那对夫妇，以及假如可以活过来的保罗，恐怕都要将这个M的《爱欲与文明》撕得粉碎，并对二十世纪六十年代激进运动的另外两个M也要怨恨交织。因为那些高歌猛进的理论，是如此深入地影响了他们的爱情，就像专家的建议如此深入地影响着我们今天的性生活。

自由放任还是国家干预？一不留神，我把这句话居然也能用到性爱上来。

2002 年 1 月 17 日

缓慢阅读，和飞一样的诗歌

公共汽车的文身，或者叫做唐装，没有比诗歌更加符合拼贴化的后现代意图。所以我听见欲将现代诗刻上公共汽车的策划时，闪过第一个念头，以为是又一次行为艺术。

以我的看法，这座城市埋伏着几乎占去国内一半的优秀诗人，在郊外数百里内，还有几乎一半的过往诗人长眠地下的尸首。我一直在考虑一个伪问题，一个远离江南，也远离海洋、草原、沙漠和首都的盆地，为何在我闭门夜读的记录中，那些从古至今的极品诗人有一大半就算不是生于斯，也必将死于斯？

这是一个值得反复提及的事实。一个月来，成都的知名诗人们策划了一系列的诗歌事件，在公交车上文身只是其中之一。我对这件事的理解大致分了三步走。几天前在大方楼外吃一碗牛肉面，和朋友谈论此事，回头就看见了一辆公车上关于哈利·波特的广告，我当场修正了关于行为艺术的说法，我对她说：这不过是一次关于诗歌的捆绑销售。

你能够设想一种属于精致的世俗文化的感触，你一回头，看见的并非哈利波特的大眼睛，你看见的是这样一句飞驰而过的诗句：

呵，前途，阅读，转身
一切都是慢的

这是成都诗人柏桦略显阴冷和自弃的句子。我最喜欢的当代诗人。一个人在纷繁的盛世里，不断写着衰亡气息的句子。这也是我能想象出的一个诗

人与时代的最精彩的脱节。因为与时代没有一点脱节的诗人，又如何可以叫做诗人。阅读诗歌就是这样一种经历，仿佛时尚电影里忽然慢下来的那个镜头，如果你看过《骇客帝国》、《暗战》或《救世主》，你会明白我在说什么。

在我们面临的当代，一种深入人心的事物已经斯文扫地。借助商业性力量，我们再一次陷入群体主义的狂欢。这时的诗人是埋伏于民间的乔装者，一个背向群众的唐吉珂德。试图以对语言的重新命名，使世俗生活呈现些许神性的光辉。诗人的命名和喃喃自语，就像达摩的喃喃自语，甚至仅仅只面向一面墙壁。

阅读之所以变得缓慢，就像我们偶然在寺庙中撞见一场法事。语言是一扇进入的门，在一切场合中最能凸现出文字象形意义的门户。而当我们回头看见公车上的诗句时，可以梦想镜头像电影里那样慢下来吗？

昨晚在出租车上，我问一个来自上海的诗人朋友，你愿不愿意把你的诗写在公共汽车上？他说，除非只是诗中的某一部分。我问哪一部分？他转头看我，说这很显然，当然是落款了。

我的第三次理解，也是自认为最接近实体的看法在这句话后形成。我反问这位朋友：你的意思这档子事不过是诗人们的一次公开信？醉翁之意不在诗，在乎签名。他们没有机会在书店里签名，就想把名字签在机器上？

缓慢的诗歌必须借助公共汽车飞起来，诗人们沦陷在这座城市，已经到了如此的地步吗？就像我长久以来只能在地摊的旧书中发现那些一度令洛阳纸贵的名字，包括有着这次事件发起人亲笔签字的诗集。如果伯牙被注意力遗忘，最好的粉墨登场的策划案，是否就是当众焚琴（随后拍卖残骸）？

其实见山始终还是山。在我看来这也就算是行为艺术。另一位成都诗人杨黎曾经讲到他遇见一位女孩，背了一大串公众人物的姓氏。于是忍不住要问，你知道我吗，我是某某，是一个诗人。女孩子茫茫然，说了sorry（但不说apologize），令杨黎垂头。我翻起这件事的意思是，也许一个月后，我们就可以这样提示少男少女们：你再好生想一想，45路和28路公共汽车？

就像说到翟永明就必须提及她的白夜酒吧。我去过一次就后怕了。我后悔在那灯火幽暗之处，和这位当代最杰出的女性诗人结下一面之缘，更恼怒在看到她的同时，听见背后有一个声音说，她就是翟永明。

发起公交诗运动的是一度不凡的《星星》诗刊群体。这一举动或许可将当代诗歌的口语与叙事试验派上用场。但这是一种很宽容的说法。事实上，我认为这意味着背离二十年来对于语言的个人主义的命名，而致力于重新搜罗集体留在每一个词语之上的唾沫，让诗歌回到公私合营的路上。

如果我们不能从集体化的写作中将作为个体的自己选拔出来，我们今

大的写作就是无力为继的。我们的每一句诗就像风尘女子,就不过是构成一个语言的公有制帝国的螺丝钉。作为公共汽车文身的飞一样的诗歌,就代表着这种努力,它构成了一座城市与诗歌的暧昧关系。而与之相反的真正方向,其实只需要一种必须的品质。

缓慢。

两年来,三一书店慢慢成为成都最好的几家书店之一。这里常举行一些诗歌的朗诵会。更为年轻的、仍然默默无名的诗人们,以及更多的埋伏者,延续着这座诗歌城市的神话。把诗歌贴在公交车上,这个念头对他们是一种侮辱。像以前的卡夫卡书店那样,那里也时常寄卖一些自印的诗刊诗集。我常去看看,但并未结识他们。

但不能因为你不认识,就说他们不存在,就说诗歌快快贴到汽车上去。

2002年3月24日于包家巷

蝴蝶跟我飞

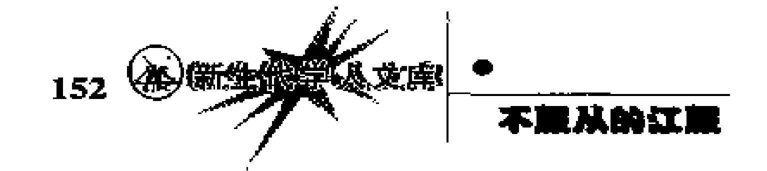
这是一种受宠若惊的感觉。介于恋爱与信仰之间。

有种由来已久的说法，因为“蝴蝶的翅膀”微微一次颤动，宇宙历史都可能因而呈现出另外一种面貌。在另一个遥远的地方或许就有一场迫不及待的火山。那么今天当我行进在这座城市的中心广场，两只蝴蝶围着我上下起舞，和我一道裹足向前，足足持续了半分钟的时光。你说这又意味着什么？什么样的春光乍泄的消息，落在了我凡俗的肉身之上？

为什么是我？为什么是蝴蝶？你能解说这半分钟的因缘吗，这种甚至让我在人群之中显得略略尴尬的因缘。我像是头顶着一道光环，令人侧目。在半分钟的时光中，有两三个旁观者对着我指指点点，他们说，你看，两只蝴蝶围着那个人飞呢。

那个人的步伐加快，似乎想要摆脱蝴蝶的依附，就像春日里腼腆的陌上少年，想要摆脱少女胆大的目光。但又似乎并不想真的摆脱。一种在瞬间脱离了凡俗生活的际遇，让我在人群里显赫无比，但又让我感到极度的脱离群众，感到自己的清高和孤芳自赏。一个微微开始发胖的男子，衣着不整、目光深沉，行走在《哈里·波特与魔法师》的巨型广告下，却有两只蝴蝶在头顶飘若惊鸿的盘旋着。如果你在任何一部电影里看到类似的画面，你会讥笑那个自以为浪漫的导演。但在今天的城市中心广场，你会不会因而讥笑那伟大的造物呢。

自然。自然。自然本身具有一切艺术鉴赏前的免疫力。李安拍摄《理智与情感》时，男女主角挽手走在湖边，恰巧一对天鹅在此刻游进了背后的湖面，所有在场的人都惊呼这天衣无缝的完美画面，但李安就是李安，他跑出



来大叫:“快把那什么东西赶走!”

另一个大师基耶夫洛夫斯基,他在三部曲之《白》中,让他的主人公仰天看见一群纯洁的白鸽,然后,他让白鸽的粪便直直落在主人公的肩头。

正因为有这些艺术的铺垫,我一开始发现那两只蝴蝶围着我飞舞,我的脸就忍不住红了。就像我的妻子昨天在卡拉OK唱周惠的歌曲《约定》,唱到一半她就停下来。她说:我不能再唱了,我已经到了唱这种歌会脸红,会害怕被熟人认出来的年龄了。

所以你不要以为蝴蝶跟我飞,这是一件值得书写的春日里最浪漫的事。幸好当时并没有熟人看见,否则我的尴尬会多上十倍不止。这就是自然和艺术的最大区分,也是大师们和主的区分。大师会有很多,主却只要一个。而来自主的消息,绝没有浪漫与否的区分。如同“天地不仁”,你也可以说“天地不美”。

一百年前,蔡元培提出,要以美育来替代宗教。然而对一个具有良好美育修养的人比如我,艺术,反而构成了理解这件事的一种障碍。

艺术。艺术。艺术只是蹩脚的替代。

所以在今年开春的日子,蝴蝶跟着我飞。你也许仅仅把这件事当作一种小资,但我慢慢的,开始将此看作一种恩宠。

但为什么是我?为什么是蝴蝶?为什么是因缘对我的垂青。在一个形而上的价值被彻底解构的年代,你难道说这就是皈依的消息,你难道说你就是上帝的选民?

小心蝴蝶的排泄物落在肩头。

2002年2月26日



记忆和信仰

未来的不确定，敞开了无限可能。但这不是我甘于生活的动力，我的快乐之源，在于回忆。

生活就是一个不断创造回忆的过程。把每一个未知的明天变成昨天的记忆，其中包含了生存可以把握的意义。我常有一种冲动，渴望在将来的某一天回顾现在的一切，这种渴望是那么迫不及待和欢喜。只有时间可以跳出来，在遥远的地方观察自己的命运，像我们在现实中观察邻人的起居。现实的点滴似乎都是在为此而积蓄。这像是另一种历史的目的论。但我觉得个人是有这样的权力去解释属于自己的生命，不像哲学家对于天地玄黄的论断有一种霸气。

记忆是我唯一的产权，任何威权都不能褫夺的个人尊严。我回忆过去，好像低头去看双腿站立的地方，感到活得如此踏实、如此让人放心。回忆比现实更加真切，这就是我坚信的方式。

迷恋记忆，就是迷恋无限。古希腊寓言讲哲学家仰望星空，思索宇宙洪荒的奥义，却不慎掉人坑内，反被侍女嘲笑。我想这个侍女定是中国人无疑，哲学家则是希腊国籍。因为孔子就说过未知生、焉知死，只问人事、不问鬼神，以及六合之外存而不论等等高论。所谓自由，有的时候就是一种也许莫名其妙的，渴望打破和僭越一切禁忌、一切必然性的由衷的冲动。比如偶尔想随地小便或者硬闯红灯。当然这种自由被伯林称为“积极自由”，又落了下乘。但我还是觉得那种分野与个人志趣无关。我喜欢这种自由，只要条件允许，就不妨一试。比如我坚持不要小孩。原因很多，其中一个就关乎形而上学。因为我既然不能成为一个源头，就宁愿成为一个终点，而不想在血缘的

传承中成为基因的中转站，成为不由自主的目的论的螺丝钉。想到一种延续万古的血统仅仅是由于我的一己之念，仅仅是由于我的自由选择，而在这个宇宙当中彻底灭绝，我有一种残酷但是尊贵的快乐、无限性和不可确定，永远是对生存的强烈诱惑。失去对于无限的热爱和对规矩的摆脱，也许对我而言，活着就像大便一样干燥、没有养分。

真正的信仰者，只能在对于无限的执著和敬仰之中延伸，而儒家中国的特点却是世俗理性太盛，容不下仰望星空而掉落土坑的人。

加上道统和政统的合一，使社会失去均衡和养成张力的机会，也使得个人在日渐呆滞的礼教规矩中放弃了对于自由的想象，使一部分肌肉像花一样萎缩。总而言之是阴阳不调。乌托邦带来了真正的信仰精神，含辛茹苦地建构了一套救世的宗教，将我们身上萎缩的那一部分肌肉强壮起来，把全国人民都变成了仰望星空却集体掉入地坑的人。但在随之而来的清教徒的暴力洗礼中，却开始容不下一个嘲笑者了。他们一步步向着未来前进，对记忆充满藐视，慢慢遗忘了马克思先生的起点："每一个人是他自身的目的"，"每个个人的自由是一切人自由的前提"。

李卜克内西曾组织了一个团体，名曰："斯巴达团"，暗示了暴力革命和集权专制的渊源，并暗示出从斯巴达到共产主义这一条与西方主流传统格格不入的异端之路。资本主义与社会主义之争，民主与专制之争，其实质就是西方文明内部的雅典与斯巴达之争。不过有一点是共同的，双方都将希伯来的信仰救赎之路以世俗形式承继了下来。

但中国始终是与信仰传统又格格不入的。仰望星空的一时狂热是几千年才慢慢节约下来一点。西方的二元对立在君王战胜教会之后，有一个幸运因素，韦伯称之为资本主义精神形成的脐带，那就是新教改革实现的信仰的"个体化"。我们在把真理的围裙扒下来，把教袍从政府身上褫夺的时候，作为打手，尤其需要的，可能也正是与"个体化信仰"的短兵相接。一个非普适性的信仰基础，对于我们还有没有可能？

民族的记忆已经深入骨髓。但今天并非是光为明天的回忆堆积着情感。我们看不到九曲黄河的源头，却能够看到它流经我们的足下，也可能看得到一个恢宏的入海口，甚至一次突如其来的改道。但这个比喻用在群体而不是用在我个人身上，始终让我感到不安。我感到有一种力量像杯子里盛满的水，开始外溢。

我在这时想到和将要写下的最后一个词，是亢龙有悔。

2001 年 4 月 3 日于包家巷

跌跤的形而上学

今天，我当街跌了一跤。姿势笨拙，面目可憎，引起路人围观，聚而笑之。昆德拉认为笑是体现存在境遇的一面镜子，因而我不张惶，并忍住羞耻，对自己的不幸跌跤进行了严肃的思考。

NO. 1：首先承认，每一个路人都有发笑的权利。每一个哄笑我的人，也都有过跌跤和被人哄笑的经验。在大家的经验中，那些哄笑你们的路人，他们也同样有过跌跤和被人哄笑的经历。按照托马斯·阿奎那的逻辑，这种联想不能上溯到无穷，那么最早一个被人笑或笑别人的倒霉鬼是谁呢？必然有一个最初的发笑者，启动了这一系列。这个最初的发笑者不是别人，正是笑的本源，即上帝。

我跌了一跤，居然因而论证了上帝的存在。

NO. 2：哄笑无疑是对被哄笑的一种补偿。因为哄笑造成了被笑者的精神损害，这种损害又是无形的，得不到法律的认可和撑腰。因而自发地哄笑跌跤的人，是一种权利上的自力救济行为。这种自力救济在一个重程序的体制下，带来并表达了人们心中对于实体正义的呼声，有利于安定团结的政治局面。

在笑与被笑的循环中，每个人轮流坐庄的机会是均等的。由此确立了一条有关社会公正的原则：在哄笑面前人人平等。你在街上看见某上司或某大人物跌跤，如同在公厕里撞见他与你一道亲自小便，你在沮丧的生活中发现人还是生而平等的，你怎么能不由衷地笑一笑呢？

我就像被苹果砸中了头的牛顿，开始接近伟大的真理。

NO. 3：我们每个人的跌跤，都是跌给别人看的。在有人目击时跌跤，跌跤就成为一项社会事件。你成为人家眼里的演员，你的不幸跌跤仿佛是有意的，变成一种剧情。说不定有一架摄像机正在某个隐秘采访者的胯下运行，在将来有一天的娱乐节目或电影片段里闪烁其词。就像那个找张艺谋打官司的麻脸汉子，或CCTV第五频道花絮里那些小丑般的体育明星。

生活中所谓的优越感，正是当你成为欣赏者，而不是表演者的时候（除非表演有许多钱拿）。如同是否占有生产资料将人们分为有产者和无产者，跌跤则将人们划分为欣赏者和表演者，并不断提供阶级融合的机会。接下来我要思考，哪一种分法更加接近真象？

NO. 4：我跌跤时一群人在笑，别人跌跤时还是一群人在笑。历史总是惊人的相似，因而连跌跤和哄笑也不过是一种毫无新意的重复。我们一代代在街上跌跤，一代代前赴后继在街上哄笑。跌得乏善可陈，笑得如此媚俗。还是昆德拉说，媚俗就是对大粪的否认。但跌跤给了媚俗一种新的解释：媚俗就是对大粪的迷恋。

又好像西西弗不断将巨石推至山顶，跌跤与哄笑，显出生命的荒谬。

NO. 5：笑我的人在跌跤时，有另一群人在笑。另一群里的人跌跤时，说不定就有我在一旁笑。因而跌跤显露出它的因果循环和朴素的辩证法，所谓冤冤相笑何时了，笑人者人恒笑之。

同时充分说明人是一种社会动物，许多的纽带，如血缘、地域、信仰、职业，将陌生人犬牙交错地凝聚起来，使我们亲密无间，互相依赖，从而形成统一的国家和民族。这些纽带，其中无疑包括了跌跤。

我跌了一跤，被同胞聚而笑之。从而证明了跌跤有助于民族主义。

NO. 6：其实，我的跌跤给他人（包括一个要饭的乞丐和一位七十开外的老人家）带去了欢乐，还说不定让一对冷战中的小夫妻破涕而笑，妙手回春。列维·施特劳斯说，社会是以交换为基础的。婚姻是女人的交换、市场是商品的交换。那么举一反三，跌跤则是笑的交换。从跌跤中，体现出“人人为我（跌跤）、我为人人（跌跤）”的原则。

我用跌跤的代价，证明了乌托邦是可行的？

NO. 7：我们跌跤时，哄笑者之中有父辈。父辈们跌跤时，哄笑者中又有他们的父辈，依此类推。古人曰，求不朽有三，立功、立德、立言，漏了一样跌跤。在跌与笑的延绵中，生命川流不息，从未中断。不孝有三，无后为大。在跌跤的历程中，我们虽看不到源头，却可以看见一条黄河般的民族精神和文化之水，顽强不屈地流至我们的脚下，让我们稳如泰山，让虚无主义者羞愧难当。

戈培尔说，谎言重复三次，就是真理。我说，跌跤与哄笑，重复三次，就是传统。

2001 年 1 月 3 日

对“王小波”的文化神学分析

在某种语境下，神话一词似乎带贬义。二十世纪九十年代以来，文化界对顾准、陈寅恪或者包括海子等人的推崇和反复念叨，就被人批评为制造神话。不过在我的话语里，神话若非与公共权力相连，神话本质上是一种真格的浪漫主义。神话作为一种文化吗啡，构成我们在阅读、思想和抒情时一种非理性的底色。在每个时代的文化传承中，神话般的人物留下的都是一笔非理性的美学遗产。非理性在这里也没有贬义，因为审美在本质上就是非理性的。没有非理性的积淀，就无法想象“美”的存在。对一个基督徒而言，没有上帝就没有美可言。对非基督徒的我来说，没有任何意义上的神话，就不可能有审美。

我们今天之所以觉得一首诗或一段文是美的，就因为阅读史上存在着一个又一个神话。幸好“世界的除魅”（韦伯）并未波及审美，否则句子就是句子，词语就是词语，本质上就是一大堆思想的源代码，无所谓美丑。我一直在想，计算机语言在将来能否产生出美感来？我只能说它的第一个神话还没有到来。现在我要更正一下我的阐述，直截了当地说，美学压根就是一种神学。

最近论及神学据说很时髦，所以我的兴奋点不在于论述王小波，我的目的是企图借他的人头来论述一种文化神学。王小波在我个人的阅读史上，是一位重量级人物。我主要对他作为一个自由思想家（李银河语）而非小说家感兴趣。不过我也关心这两者间某种一致的关联。王小波已经去世六年了。也就是说“亲戚或余悲，他人早已歌”。所以我不必假惺惺在此凭吊他的英年早夭。我只对“王小波去世六周年”这一事件的文化神学的价值感兴趣，

我也只对"王小波"作为一个历史名词和文化神话感兴趣，但并不对作为李银河女士已去世六年的丈夫的王小波本人感兴趣。我是读者不是FANS，这一点是不惮于预先申明的。

"王小波"（我加引号是为了反复强调我要论述的是这三个字，而不是背后指涉的那个人。背后的那个人是不可能成为审美神话的，成为神话的只可能是这三个汉字）作为一个当代文化神话，意味着将对我们今后的阅读和写作中的审美背景构成无间的影响。并非每一位作者或文人的名讳都会因其作品而成为神话。在二十世纪九十年代以来成为审美神话的当代人物，在我看来只有三位。已死的另一个是海子。唯一尚在世的则是周星驰（这个有机会再说）。

我首先尝试从死亡的角度解读王小波作为神话的形成。神话一般而言都与死亡相关。周星驰是一个例外。但他的电影成为一种审美神学仅仅是在大陆。因为香港对我们意味着一种距离，虽然不像死亡那样显赫，但在某种意义上你完全可以当周星驰是与我们的时代无关的一个死人。王小波的死亡给这三个字带来了超乎寻常的荣誉，这是毋庸讳言的。我并非说这荣誉来得不配，而是说来得太快。如果王小波活着，到五十岁渐入佳境，六十岁获诺贝尔奖，死后一百年声望达到极端。这叫循序渐进。循序渐进是没有神话的。但他的死将这一切提前。在六年的时间走完了另一个天才要一百年才能走完的路；在六年的时间吸引了另一个天才要一百年才能吸引的眼球。天才的死亡像一场核聚变，神话都是突然来到的，神话只能是一种意外。像马丽亚不显山露水，忽然就诞下基督。

神话的价值意味着对凡俗的羞辱。从这个意义讲，审美其实是一种文化上的受虐欲望。正是这种欲望将神话的价值放大，心甘情愿地构成对今后言说的一种参照，犹如宗教的传承需要不断涌现的圣徒或高僧。没有一种宗教是只需要教主不需要圣徒的，即便那教主是耶和华。基督教之所以成为基督教，绝不是因为耶氏父子，而是因为无数的保罗。文化的神学也一样，保罗们之于教徒的意义，和王小波们之于读者的意义是类似的。没有圣徒的传统，宗教在本质上就是一种虚妄。将神学从虚妄变成一种珍贵而真实的存在，依靠无数保罗的薪火相传。将文学从一种虚构变成当真浪漫的，就是一个一个在阅读史上的神话。正是这种相似性使蔡元培一度相信美学终究可以替代宗教。

对王小波文化神学意义的主要解读，是民间思想的全面复活。那些在文学史上占据整整一个篇章的人物不一定会构成我所说的审美神话。把他们去掉，丝毫不影响我们阅读和言说时的文化品质。或者还会使审美去芜存

菁，所以即便抬举他们的影响力，也充其量说构成了一种审美的迷信。神话总是出现在最饥渴的时候，酒足饭饱时你把一个饼子变成一千个饼子，我们称之为魔术。但在饥荒中将一个饼子分成无数个，就是神话。神话是针对需求而言的，神话就是对一种呼天抢地的祈祷的象征性满足。

王小波的文字坦然、幽默，看似絮叨但刀锋锐利，这都不重要，这样的作家曾经很多，将来也必更多。王小波的文化神学意义在于他恰逢其时地恢复了一种自由的写作品质，恢复了一种彻底藐视一切花刺子模君主之后的说话"腔调"。我说恢复，是针对二十世纪四十年代而言。在我对语言的评价系统里，最高的范畴就是"腔调"。文字呈现什么样的"腔调"是最重要的。《圣经》之所以是一个神话不在它说了什么，就在于它不可一世的腔调。二十世纪九十年代，民间对于民间思想及其自由的腔调囤积起近乎饥渴的欲望，大多数作家在各种修道院循规蹈矩，极少数自由撰稿人在江湖上为糊口不断在文字里注水。这时候王小波的天才像流星一样划过，他成为一个两方面的异数。他在互联网时代尚未来到之前就做到了这一点，尽管有无数机缘的交汇，但这一点还是令我震惊。在现实的世界，我将王小波当作一个普通的优秀作家，但在文字和阅读的历史上，我必须将之视为一个神话。就算我认识他并是他的亲戚，这种尘世的关系也与审美意义上的神话毫无关联。

王小波去世后的六年，正是互联网开始构建另一个神话空间的六年。六年来，作为一个神话，"王小波"对于民间思想和自由的写作腔调在大陆原生态的网络和逐渐开放的媒体上的自我繁衍，其无形资产具有超出了"红塔山"之于消费者的品牌价值。"王小波"这三个字事实上的确成为了自由思想的形象代言人。它构成时代在言说和阅读中的一种原推动力。可以通过金钱去刻意营造的产品代言人，我们称之为模特儿；可以通过行政手段去刻意营造的政治代言人，我们称他为劳动模范或政协委员。而一种不能通过金钱和强力去刻意营造的审美代言人，则只能归结为神话。一个神话意味着某个方向上的一次高潮。

王小波另有一重重要的文化神学价值，就是他在思想中体现出的浓厚的英美经验主义理性。他思想随笔中的杰出篇章，都不是论述性而是叙述性的，其中的理性色彩充分体现了经验主义的精髓，从而近乎完美地将文学性和思想性的写作结合在一起，并充满了对欧陆思想哲人王传统和抽象逻辑的深度怀疑。如名篇《一只特立独行的猪》。有学者曾将王蒙的随笔视为汉语作品中罕见地体现了保守主义品质的代表。在我看来，王小波的思想随笔，则同样罕见地显示出了根深蒂固的经验理性和一种英国思想家的脾性。



尽管他并未阐论过什么深刻的和比较重大的思想命题。但他这种思想倾向却第一个暗合了二十世纪九十年代之后大陆思想界的主要走向，并同样恰逢其时地为当代文学和当代思想充当了一个“花剌子模信使”。

不过这一重价值目前得到的理解和推崇还太少。过犹不及，因为欲望尚未高涨，所以尽管同样稀罕，但没能在其死后演变成为另一种及时的神话。这是一种遗憾，因为我们言说将在这方面缓慢前行，一路上没有高潮。

2003 年 4 月 5 日

平安夜：对基督的信仰和消费

平安夜要当个日子过一过的习惯，是近年来养成的。有人说，中国人离上帝多远，离民主就有多远。但对今夜遂宁市灯火通明的商家而言，准确的说法应当是离上帝有多远，离钞票就有多远。

和圣诞老人擦肩而过是一种极古怪的感觉。尤其当一段繁华商业区的中央，布满了近百名整装待发的武警和防暴车的背景下，有一种类似乡愁的情感在心间升起，想起令人心疼的女子。这与一名异乡人的身份无关，因为在每一个平安夜，在基督诞生之前的时段，所有的人都身在异乡。我不说信仰，这对于我过分奢侈。我宁愿说那是一种在乡愁与爱情之间停顿的片段，它让我被遮蔽许久的欲念，在一个完全陌生的城市，变成夜幕下匆匆往来的那些影子——一些与性别无关的影子。

一年前在成都，在天府广场。少男少女们的平安夜像一场恐怖主义的预演，至今令我心有余悸。十数万人堵满延绵不绝的街衢，浩浩荡荡，东走西顾。人群中最大的消费只是形形色色的气球棒，而气球棒的唯一功用是拿来疯狂敲击熟悉或陌生的头、肩和背。我们一行几人误入"白虎节堂"，好似在枪林弹雨中左右穿行，一个时辰，仅仅推进了不到一公里。真正的狂欢与真正的沉静一样，都是这个民族早已欠缺的本事。如果基督可以同时带来消费和信仰，也许就能同时带来狂欢和沉静。在这个广场有史以来，也许是唯一一次，唯一一次聚集了十数万的人群和高度戒备的警察，而他们全都面带笑容。这令人想起杰克逊的一则MTV，警察和肇事的年轻人一起rock and roll。尽管这场景没能出现，但部分地教我宽待了那一场缺乏内容和方向的激情。

但真正的宽待成全于今夜。我在这陌生城市的街头行走，经过浓厚圣诞气氛的商铺，和中国电信赞助八百元话费送小灵通的金马歌舞剧团。经过衣着入时的年轻男女们，我打开相机，发觉电池已经耗尽。我想起遥远的亲人和更加遥远的彼岸。我想起自己来到这里的目的是为了调查一场几千人的乡长选举。我忽然感到沮丧，我的激情在基督和选举之间徘徊不定，在爱情和婚姻之间，在个体命运与公共场景之间，在疯狂与沉静之间、在父母与后裔之间徘徊。我不想承认的一个事实是，无论宗教或者政治，我们始终摆脱不了这种结果：以死人的名义去统治活人。

我想生命本质上的激情就是缺乏内容和方向的。就像精子的游动缺乏方向，像真正的高潮抽空了内容。也许信仰本质上就是一种消费。或者避开本质这个形而上的说辞，信仰不过是一种自以为有方向的消费。就像选举也自以为有方向，自以为是面向专制的结扎手术。

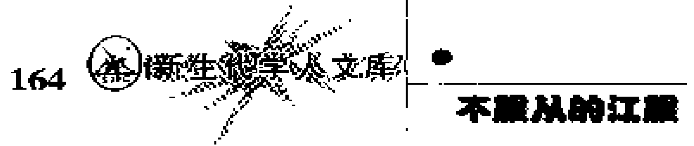
我无所谓地思想，旁观。心中怀念不曾实现的愿望。逐渐转过繁华的剧院，偶然发现北辰街偏僻一角的天主教福音堂。进去，撞见了一个和成都多数教堂迥然有别的平安夜。一个与外面的消费和时尚无关，基本上不属于城市不属于年轻人的平安夜。礼堂里近两百人。不断有外来者涌入又陆续离开。在座大多在四十岁以上，以老伯老太居多。其中有一半的面庞属于在中国最贫穷农村随处可见的模样。他们苍老、呆滞、纯善，服装陈旧，并在目光中随时包含警觉和幻想。我猜他们大多是从遂宁的乡下赶来。有一些年轻人随时进来，站在周边或找位置坐下。几个警察反复出现在礼堂后门口。一位六十多岁的老太太戴着眼镜，开始唱诗。诗中唱道"耶和华，我要歌颂你"，腔调有些像陕北民歌，吐词则是标准的四川普通话。这时候几位少女起身退场。我和所有人一起站立，听一个半老徐娘们的唱诗班唱"欢乐无穷尽"。身边一位五十多岁、身材矮小（大概与我腋下平行）的女信徒跟着唱了两句后，愤怒地放下《赞美诗》，对着我开始抱怨。

"是说有那么多灾难，根本免不了。"

"他们全都改了，《圣经》怎么能够改呢，改了就没有用了。"

我开始和她交谈。她说今年才从广元劳改农场（煤矿）退休的，家在遂宁。信教已经二十年了。这里的唱本和她学过的不一样。她指给我看，"看嘛，这里标题都改了，这里全部都不对"。然后反复说，"你看为什么那么多灾难，连《圣经》都可以改"。

我不清楚她指的灾难是她个人还是这社会的。我说这是翻译的版本问题，大概是为了更通俗。但她在这方面颇有些原教旨的固执，或胡适说的对于"名"的膜拜。认定诗句是不能改动的。她的愤懑倒不令我感觉愚昧，反而



觉得任何一种方向性都是被给予的。被给予的方向不存在对与不对，在于信或不信。这样我又不可救药地想起了某些左翼人士最近的某种姿态。我想他们与这位大娘一样，如果一种价值的破灭是可以挽救的，刻舟求剑是耽误时间。但若是不可挽救的呢，如生命之不可挽救，那刻舟求剑就不应该被嘲笑。它的意义并不在于剑，而在于失败者当如何生存。因此刻舟求剑某种意义上反而是以人为本的。

回到选举的话题，选举是一种信仰抑或一种消费？一场选举给予了激情什么样的方向？就像一场外遇给予了激情什么样的方向？站在人类无方向的欲望之上，到底什么更像是一场露水般的外遇，沉静的信仰还是踊跃的选举？

当我在这座破旧的福音堂里听见长辈的父老们一个个接着唱起赞美诗，一个面容类似罗中立《父亲》的大爷战战兢兢地站立着，口中含混不清地跟着发音。我似乎看到警察的背后和外面的世界，某些人口口声声的价值及其伪装，真的已经一文不值，甚至已经被受难者怜悯。也许真正的选举制度只有过一种，一种信仰与消费完全结合的选举方式。那就是天主教自十一世纪以来，由大主教投票选举教皇的制度。作为信仰的源远流长的圣徒身份和作为消费的世俗CEO身份，以及精英统治与民意授予的完美结合。

这之后的民主制度，也许本质上都是刻舟求剑。而刻舟求剑，就是存在主义，是西西弗斯的中国方式。再回到个人生活的疆域，没有刻舟求剑，也许就根本不会有爱情。

一切内容与方向，我们怎么去给予？我们又如何被给予？

这之间的距离，就是在信仰与消费的两种不同叙事下，“平安”与“稳定”之间的距离。这个距离，让平安和稳定成为了一对反义词。

2002年12月24日平安夜于遂宁

Sex:从虚空到虚空

方迪在《微精神分析学》的个案记录中说:性高潮越成功,爱情越失败。

他认为生命从生理到精神,本质上皆是虚空,而性爱正是体验虚空的一种极致。在高潮的经验中,自我与周遭的差异泯灭了,极端的虚无感是极端的快感的来源。这时,性伴侣被遗忘,彻底消失在虚无化的意识里。从这个意义上讲,个案分析者认为性高潮是个人自我性的极端体验,而性爱对象却是可以替换的。在登峰造极的一刻,自我愈是虚无缥缈,则爱情愈是丧失意义。

但爱情根源于对于虚无的一种抗拒。对孤独的恐惧和对自由的向往,在弗洛姆那里,是人类的一切活动的两种心理动力。同样我想这也是爱情的根本。那么在爱情的极致当中,拒绝虚无与拥抱虚无,对自由的向往和对自由的放弃,是否不可解释的一种统一或荒谬?是否我们在肉欲掩盖之下的一种叶公好龙。

性爱当中灵与肉的交融,至少在精神的层次上,是生命的一种酣畅淋漓的自由主义。自由的极致便是虚空吗?个体在本质上的,灵与肉两方面的孤独,是我们如此渴求两性结合的契机。那种在最大限度上的灵肉交合,最大限度地安慰了彼此孤独的存在。而性高潮在此刻的形而上的境界,至少象征性地赢得了在公开的、日常的、社会化的生活当中,被剥夺、被遮掩的自由。此刻的虚无感是刻骨铭心的,但生命从虚空走向虚空、不是白白地回到起点。对自由的渴求和对于孤独的救济,是一种中介,亦是爱情的意义所在。起点的虚空是个体的,终端的虚空则是共同的。高潮中的虚无感是双向的、交互的。在意识的退去和消失中,首先不是性伴侣的被遗忘,而是自我——主体性的遗忘和泯灭。严格地讲,当自我全然消融时,性伴侣在意识中的不存

在,不能说是一种遗忘,毋宁说是一种"天人合一"的乌托邦。爱情的终极价值,或者就是通过性高潮的仪式,和共同的虚空来表达。在这种意义上,又可不可以说,"性高潮越成功,爱情就越具有形而上的意义"。

弗洛姆说,对自由的恐惧是现代人的普遍境遇(好像不包括第三世界吧)。自由是失去上帝和真理之后的自由,"如果没有了上帝,我们做任何事情都是可以的"(陀思妥耶夫斯基)。人们恐惧并逃避的其实是孤独,以及这种自由带来的归属的不确定。因而天性脆弱的我们,便以放弃自由的方式,去逃避孤独,去寻找一个可以确定的归依。在这个意义上可以说,我们每一个人,天生便有一种"献身"的激情。

爱情当中的献身,是获得归依的一种最小限度的放弃。因为爱情是一个最小单元的共同体,一种对自由和主体性伤害最小的的"集体主义"意识形态。对自由的放弃和对于情人的"献身",最终与性高潮中灵肉的最大限度的接近和共同的虚空,深刻地、直观地统一,并显赫地表达出来。

但在其他的更大的共同体当中,我们的献身与放弃,却由于异己的"集体"的出现,而开始异化和变质,并使这一放弃和献身与我们终极的目的相背离。譬如弗洛姆所分析的极权主义意识形态。民族、国家、政党、种族,等等,这些更加抽象的共同体使个人泯灭自我而依附其中,从而获得一种更大力量的安慰。我们在这样庞大的、在某种意义上同样是灵与肉的交融中,获得更大的共同的虚空和一次次充满激情的献身时类似于性高潮的崇高快感。但这种庞大的共同体,却在领袖的动员和操纵下,在不受个体支配的异己力量驱使下,走向反面和主体性的深渊。

乌纳穆诺说:信仰就是愿意信仰。在上帝已死、宗教式微,以及种种极端思想退潮之后,我们还愿相信、还敢相信或者还能相信什么样的对于孤独的抗拒和救赎之路呢。理想主义的姿态和我们灵魂深处对于"献身"的激情,如何才能避免扩张和投射至非个体的广阔舞台,而蜕变为异己力量和极权主义的受害者或者自愿行刑队?

性高潮中的共同的虚空,或者是最小的,也是最深刻、最保险的自我与他人的结合和主体性的放弃。这种作为信仰终端的结合更加天然、更加符合人性的地方,就在于高潮当中从虚空走向虚空,直观地指向了生命的本原,使快感成为乌托邦的象征,并帮助和防止性生活不和谐的人狗急跳墙,变成强奸犯或激进的狂热分子。

我们面对永恒和归依时,最好只把各人的老婆或老公拉上,而对于振臂高呼的人千万要保持戒心。

2001 年 2 月 6 日



Sex是一种Power

偶然从美国HBO电影频道 （只有机关大院和四星级以上宾馆才能收到），看到一个系列短剧《SEX AND THE CITY》。其中一个女主角落落大方地说："Money is power， sex is power， if we use sex to get money， we just change power."

如果你想试着译这段话，碰巧这时你又想起了福柯，你就不会说："性是一种力量。"你会说："性是一种权力。"

我在那时确实想起了福柯。据称这是一位法国自萨特之后最重要的思想家，哈贝马斯称之为对时代精神影响最巨大的人物。他的《性史》（一、二卷）前不久沉渣泛起（又是托名青海出版社的盗版），成为书市上的风雅品。在号称西南最大的成都购书中心，我看见它和《性医学500问》之类的摆在一起。但这个书名不仅让许多读者侧目，或者也叫美编心虚，封面设计跟一九八九年上海人民出版社初版时一样，俗不可耐，十足一本下作的地摊读物。害得我在众人之前，有好几次硬是下不了手去摸。

福柯有谜语样的魅力。他的研究标的大多是正统学者不屑一顾的，真正的思想者总是将这个世界上边沿的事物，拉到我们正襟危坐的目前。像福柯笔下的疯癫、澡堂、监狱和酷刑，以及皇皇三卷本的《性史》。他的目光满怀解构者和主流文化的叛徒常有的那种刻薄，也不时流露出一九六八年后欧洲知识分子的心有不甘。福柯为我们解剖"权力"，替我们把国家、政治和警察这些常用刀具抛在一边，说：真正的权力来自于话语（discourse）。权力像病毒一样隐藏在每个单词里面，在每一句话里自动生成、扩展。语言的网络就是权力的网络，我们都在不自觉地充当权力的爪牙，我们说出的每一句话

都在压迫别人。

当培根豪情万丈地说“Knowledge is power”，他想说的是：知识就是力量。但福柯翻译得更彻底，他说：知识就是权力。

这个论断并非关于知识经济。福柯写作《性史》的动因，是由于“性”正是一桩处在知识与权力边界上的标的。他发现“性”并非如我们通常想见的那样，是一个在历史上被压制的对象。恰恰相反，性是一切话语权力积极推出的产品。性的道德观、婚姻观和罪恶观，通过“知识”和“正义”的外观设计，把每一个凡夫俗子变成垄断商的消费者。所有唠唠叨叨的叙述都出自一个基本动机，就是“建构一种在经济上有用、在政治上保守的性”。

这种分析目光仿佛让我们似曾相识故人来。法国的知识分子几乎是无不以“左倾”自诩，“经济基础决定上层建筑”的马列主义方法论，被欧洲人运用得出神入化。顺着这一思路，我们可以说一切道德观念与审美取向都是经济需求和话语权势合谋的结果。鸦片战争前，英国商人满怀憧憬地设想：如果中国人的衣襟都长出一寸，就够大英帝国所有的织布机开工一百年！但我们的衣服干吗要长出这么一寸呢？就要靠美学来帮忙，需要审美与时尚的“话语霸权”。一个社会为什么以瘦为美？算一算每人每天少吃一两饭该有多少。一个社会又为什么以胖为美？看看失业工人、看看谷贱伤农的粮食生产和政府憋足劲也刺激不了的内需吧。

另一方面，福柯一针见血地指出，性的禁忌最大化地强加了和暗示了性的话语，使“性意识”空前成熟。中世纪的教父关心信徒的性行为，直至不厌其烦的细节。性的泛滥与繁荣，恰恰滥觞于基督教的忏悔之中。现在我们看到中世纪许多僧侣的“情书”，算得上人类史上最杰出的意淫文学。

弗洛伊德之后，有所不同。“科学”作为当代最为强大的话语系统，逐步替代了道德对于性的指使。“什么是道德的性”变成了“什么是科学的性”？但话语对于我们行为的支配力是一律的。因此福柯说，不要问“我们为什么受到了压抑”，而要问“为什么我们会说自己受到了压抑”？

在影片《叛逆性骚扰》中，道格拉斯演一名遭受女上司（莎朗·斯通的拿手戏）性侵犯的下属，并因而丢了工作。当他找到一名专门代理性骚扰案件的女律师，准备诉诸法律。这时我们和可怜的男主角一样有些拿捏不准：男人告女人是不是有点唐突？

然而，正是大多数场合下，体力强健的男性易于骚扰体质羸弱的女性这个事实，掩去了话语底下的真实。那名女律师用一种类似福柯的口气，告诉我们：“性骚扰绝对与性别无关，性骚扰的实质，与权力有关。男人之所以侵犯女性，在大多数情形下不是因为他们生理上的优势，而是因为他们握有权

力！"

性，并非单纯的生理。性是社会意义上的权力。同性恋是不是一种正当的生活方式？一个月做爱几次才算正常？来自道德、医学、生理、文学、宗教乃至房中秘术，各种话语系统不断给定我们一些指标。如同昆德拉在小说《认》（另译作《本性》）里所说，我们甚至不能在做爱第二天不被研究人员和调查人员盘问（"您们在什么地方作爱？""什么体位？""戴不戴避孕套？"）。当你的生活越来越充满和依赖于专家的论断，就像你饿不饿也要取决于手表上的时针时，想一想这位人类史上第一个死于艾滋病的思想家，他说——

知识就是权力。

2000年12月21日

Sex：一个梦的解析

【梦景】

上街办事，路遇书店。进去查找某本书（书名忘了），未果。后来又遇见一家，人很拥挤。我瞅见书架的最高层，有两本《尼采文集》，精装版，价格是六十一元一套，共六本。我忙唤小姐为我查寻另外几册。忽然间，店面内阒无一人。卖书姑娘的面容似曾相识，她爬上书架顶端（快到屋顶了），我站在下面焦虑地仰望。我注意到她的臀部，和大腿。丰满、双腿张开。但她摸索了一会，并不给我拿书，却说："墙上有几个孔！"

我一看，果然墙的上部，稀疏有一些孔眼。阳光从中渗入。售书小姐从她的口袋里摸出一卷胶布，一个个将那些孔密封起来。我在下面想：假如她偶然失足掉下，我的位置正好可以接着她。

梦就醒了。

【自由联想】

与这个梦相关的忆起两件事。

第一，几天前我曾看见一套三本的《尼采文选》，但多是节选，品质不高。于是一直希望能遇上一套好的《尼采文集》，作为收藏。这个梦里碰见了。似乎可以用弗洛伊德关于"梦是愿望的实现"来解释，显得很简单。我不太满意。

第二件要复杂些。入睡前我在看昆德拉小说《搭车游戏》，且印象深刻，浮想联翩。其内容大致是一对情侣开车出游，他们玩笑般地扮演陌生的司机

与搭车女郎的调情游戏。在这一过程中,双方逐渐迷失了自我,被互相扮演的角色所混淆,以致意乱情迷、欲罢不能。最终将游戏持续到上床求欢。

男的在摆脱真实自我,饰演虚拟角色时,感到一种无拘束地脱离遵规蹈距的日常生活的快感,便将一个四下猎色的薄情公子身份融入自身,人我合一。而女的也一举摔脱平时纯洁、羞怯和缺乏自信的淑女形象,将荡妇一角扮得惟妙惟肖,真假难辨。双方的入戏使游戏有了一种假戏真做的趋势。那男的开始愤怒,并激起疑心。他想:她真实的自我恐怕就是如此,不过是平日里受到压抑,她和那种女人根本没有什么不同,她要是在别处类似的情形下,哪里把持得住!

于是这男的便更以试探者的心机,藏到一个陌生司机的角色背后,去尽情地戏弄他的女友,并在这一陌生化的身份中向她求欢。他一面在面具后边泄愤式地目睹他的女人在一个陌生男子前的百依百顺和丑态百出,一面沉浸于这种面具和他自己饰演的角色当中。最终,他们发现双方的关系发生了本质的改变,似乎再也无法回归。

其中有一个情节,与梦相关。那男的怀着一种对自己女人的亵渎感,让假想中的"搭车女郎"脱光了衣服,站在桌上,自己也在一种假象状态下,试图用完全陌生的眼光,在下面充满优越感地欣赏和把玩。

【解析】

其一,关于墙上的孔和《尼采文集》。

前者应当视为女性生殖器的象征。这在弗洛伊德的《释梦》中有大量的例子。我查到一个:有个男孩梦见父亲书房的墙上,有许多锁孔。而父亲每天用同一把钥匙一个个将它们打开。男孩想:父亲太辛苦了,其实我可以帮他。这个案例里男孩的父亲很风流,有成群的女友。弗氏的分析说:锁孔是女性生殖器的隐喻,男孩的梦表明他对父亲艳福无边的羡慕和嫉妒。

这种理论下,我的梦就像一个续集。女售书员将这些孔用胶布封起,等于堵住了我潜在的性的要求。我的潜在性要求的象征,正是《尼采文集》。尼采的思想是着重非理性的精神一路,我自大一起读尼采的书,对于他将欲望从上帝的阴影下拯救出来的感性力量,和对于一切价值的重估,非常欣赏。他的文集,就像他笔下的酒神精神一样,是一种放纵的隐喻。

尤其巧合的是,文集的定价:61,恰恰是我的生日数字。看作是我的欲望的自况,简直就天衣无缝了。如此,我让售书小姐为我拿书,等于就是勾引和表白。她却转身封住了那些孔洞,暗示着对我的拒绝。

其二,我与售书小姐的关系。

卖书和买书之间当然隐含着"买与卖"的关系，其实是过路司机与拦车女郎的一种变型。说明我的欲望很清楚，是杯水主义的一夜情。我让售书小姐爬上高处寻书，自己在下面仰望她的身体，这与昆德拉小说中的情节有类似之处。小说里的"司机"离开自我几十年的定位，忽然在一个花花公子的角色中，敞开了另一种可能性。直至他将女友当作轻薄女子一样，坚持付钱买欢。双方最后的迷乱，在人性上实在不好一言以蔽之，卑劣、阴暗、脆弱，充满诱惑，甚至爱情的虚妄与禁忌。我们实在缺乏在道德上批评的资格和勇气。

我的梦真实的含义，或许同样是对脱离谦谦君子形象的幻想，去在梦里饰演一个随便与售书小姐勾搭的登徒子（到底是书呆子，花心都离不开书）。但借用弗洛伊德的概念，我的超我（Super-ego）也许够强够大，因而在梦里，这种出格的欲念也只能以隐喻方式出没，并遭到挫败。然后我希望售书小姐掉下来，"失足"，显然也是一种方便的象征。说明我贼子之心不死，转而幻想在一种不用人为而是意外的情形下，实现不可告人的目标。但梦却在此时大煞风景的结局，是否又意味着我的超我力量，再一次对这一企图忍无可忍，于是干脆封杀？

周作人说：我们心里住着两个鬼，一是绅士鬼，一是流氓鬼。另有人说凡男人潜意识中都有做流氓或作花花公子的念头，谁不承认谁就有问题。我既然做了这个梦，好不好说自己是无欲则刚呢。是我的绅士鬼比流氓鬼强大，还是流氓鬼风紧扯呼，抑或欲擒故纵，不急于入港？

梦的戛然而止给了我勇气写这篇文章和心无愧疚地面对妻子。但如果梦做下去，真个是长夜未央、春梦了无痕。我又如何自处，如何说话。一个人要是每天在梦里杀人、偷情，他是杀了还是没杀，到底偷是没偷呢？

2001 年 3 月 5 日于包家巷

第四辑

DI SI JI

谁是第一个窃听者或偷窥狂

虽然我会在别人讲话时竖起耳朵，并无所用心地翻翻报纸，但我绝不是第一个。

在某些亚洲领导人专机上安装窃听器的，也许就是同一个金发蓝眼的家伙，不过他也远远不是第一个。那些从街头小贩手中购买违禁玩具窃听器的中学生们及其部分家长，自然也不是。

我们不过都在沿用一种极其古老的方法，满足各自一种极其古老的欲望。小时候看童话与神话故事，那些巫师都有一面镜子，可以从中听到窥见远方的事件。这算比较早的窃听者了，有些像今天的电脑骇客。如果关于无产者和资产者的划分曾经是成功有效的，那么关于窃听者和被窃听者的划分，也许更加入木三分。去年大陆一部火红的青春电影《蓝色爱情》，里面有一句台词，说人可以分为两种，一种是创作者，他创作生活，而另一种则是被创作的素材，他们活在别人的作品里。我们容易想到明星和fans的关系，但在这里，你应该想到的是窃听者和被窃听者的关系。

当我得知某个政治人物的波音飞机里发现窃听器，我想到的话题与政治无关。还有一些偷窥偷录者，他们的目标也许与色情有关，但政治与色情都并非窃听或偷窥的动力。偷窥与窃听本身，就是一种超出了色情与政治之上的欲念。看与被看，就有些充满统治与被统治的味道。关于偷窥与窃听，我们可以找到许多的类型。有明确目的或者没有明确目的，所以目的反而不重要。在武侠小说中，一切阴谋的败露几乎都是靠窃听而识破的。窃听者居高临下，躲在屋顶或者一棵大树上（连道貌岸然的岳不群也免不了俗），偷听别人说话。此时的感觉类似于一个主宰者，好像电影《楚门的世界》里，那个

导演在控制室的屏幕上看见楚门时的感觉。所以套用现代经济学的说法，主宰与被主宰的关系，也许并不取决于财产权的不对称，而是取决于信息的不对称。

所谓上帝，就是全知全能的那个人。而全知正是全能的前提。如果我可以全知，我也就可以全能。就像科幻电影《回到未来》里，那个从未来世界买回来一本各种比赛成绩记录的家伙一样，一回到现实世界就成为超级富翁。或者像哈耶克对于经济计划制定者的批评，因为你无法全知市场的所有信息和每个人的不同偏好，所以你就不能全能地安排全社会的资源配置，所以你注定就是瞎指挥。

所以我们需要窃听和偷窥？我们需要在信息的占有中成为人上人，就像在财富的占有中一样？

我们通常将窃听与个人的隐私相联系，认为这是对于某种精神利益的侵犯。然而这个“窃”字含义深刻，说明窃听本质上是一种偷盗行为。窃听与偷窥盗窃的都是对方的一种信息。即便这种信息是不具有消费排他性的共享资源（比如裸体），这种偷盗都会使被共享的信息发生贬值。而且更重要的是窃听与偷窥的行为，从本质上改变了人与人的关系。在涉及情色的偷窥中，有一种故作大方的观点，所谓“看就看，姑奶奶又不少二两肉”式的潇洒。然而此言差矣，重要的不是看到了什么，而是悄悄的不为人所知的窃听与偷窥状态，带来了信息的不对称，带来了被窥视者的慌乱。我们常言，老天无眼。其实老天也许是有眼的，只不过老天绝不会和你大眼瞪小眼，老天若是睁开眼，你一定是不知道的。换言之，老天之所以成为老天，就因为人家是全知全能的窃听者和偷窥狂。在这样的窃听者面前，你的慌乱是与生俱来的，这种慌乱来源于无知。如同苏格拉底临死之言，“我其实什么也不知道”。

摆脱这种慌乱的方法只有两个，一是信仰，一是窃听。信仰那个全知全能的窃听者，或者窃听其他的人，在窃听与被窃听的传销队伍中发展自己的下线。

话说到这里，已经挑明了，窃听和偷窥，其实就是一种来自造物的品质。如果你倾向于信仰，你可以按照托马斯·阿奎那的逻辑进行推理。一个传销队伍不可能没有一个最初的上家。窃听我们的人又会被别人窃听，所谓窃听者人恒窃听之。这种联想不可能上溯到无穷，那么最早一个窃听者是谁呢？必然有一个最初的窃听者，启动了这一系列。这个最初的窃听者不是别人，正是窃听的本原，即上帝。

所以窃听这件事本身，与我们怀着的世俗目的或及内容都无关。如果要

你选择可以面对面明目张胆的观看，或者坐在幕后偷看，你会选哪一种？我会选择偷看。因为偷看时可以一面舒舒服服的抠自己的脚板，也许上帝或老天就是这样干的。所以看见不应该看见的东西倒在其次，只有窃听和偷看这种方式，才能满足我们模仿上帝的欲望。才能让我们把自己与他人的关系变成窃听者与被窃听者、统治者与被统治者的关系。

亚当和夏娃为什么会被逐出伊甸，我现在认为并不是原罪的问题，而是因为上帝在伊甸园里装满了窃听器和摄像头。就像苏联人曾经在美国大使馆里做的那样，害得美国人搬出来，自己重新又修一座。所以今天美国人在别国政要的飞机上安放窃听器，这种行为的实质与窃听的政治内容无关，它的实质是在模仿上帝。它的实质是在把美国与他国的关系变成统治与被统治的关系，但我说到的"统治"，不是世俗含义上的，而是精神领域中的高人一等。一个全知全能的国家，也就是一个上帝之国。

上帝，就是高科技，就是窃听器、windows和全球卫星定位系统的代名词。

全知全能还有一重意义。因为只有全知全能的人才能充当人间的审判者，惩戒和宽恕，爱与审判，之所以成为可能，都在于上帝居高临下的那种全知全能。所以一个问题是，在一个没有上帝的世间，审判如何成为可能？甚至民主如何成为可能？

世俗的法官，就往往成为极力模仿造物的一种人。电影大师基耶斯洛夫斯基的《红色》，讲述了一名法国的退休老法官。他曾审理一个案件，被告是一个水手，老法官在法庭上宣判他无罪，但最后发现自己并没有找到事实的真相，实际上那个水手的确犯下了罪行。于是，在真相与虚假之间分辨了一辈子的老法官，退休之后无论如何想不通，他无法摆脱对于"找到绝对真相"这一使命的恶梦般的纠缠。于是，竟然在家中长期窃听和偷窥邻居的秘密，从而企图扮演一位真正的法官，一位不动声色的窃听者，一个无线电波和摄像头面前的上帝。他对于全知全能的渴望，以及在法官职业生涯中那种被真相蒙蔽了一辈子的羞辱感，已经接近于偏执了。

这让我们想起莎朗·斯通在电影《偷窥》中，坐在电视监视系统面前如痴如醉地观看邻居的私生活。尽管这与老法官的目的迥然不同，似乎一个清高些，一个离我们的世俗念头更近。但我还是倾向于认为，其本质完全相同。窃听器与摄像头，是一种足以摧毁人与人之间平等关系的武器，我比较夸张地认为这种危害比核武器对人类的危险更大。因为它是日常的。美国在"九·一一"事件后扩大了警察使用窃听器的权限，我又要因此提到一部电影《国家的敌人》，这部电影向美国人揭示了美国政府庞大的窃听和监视系

统，据说很多美国人看了这部电影后回到家都不敢开着灯做爱了。我怀疑在这样一个系统面前，根本没有民主的立足之地。因为民主不会发生在窃听者与被窃听者之间，就像不会发生在上帝与亚当、夏娃之间。可惜似乎美国人在经历了一夜之间的灾难后，把窃听的危险淡忘了许多。

波音飞机和windows代表着一个方向，垄断者越来越像一个上帝，并以世间的审判者自居，这个上帝在伊甸园里安放下越来越多的窃听器和摄像头。所有的人被分为两种，窃听者和被窃听者，就像人们曾经被分为有产者与无产者一样。平等的理想开始一去不返，我们活在慌乱当中，唯一的方向不再是信仰，而是竖起耳朵，努力窃听我们的下线。

天啊，我都说了些什么，一个关于窃听与被窃听的封建制度。

2002 年 1 月 23 日

彩民为什么自负：兼论上帝的选民

谈谈彩票吧。这几年彩票间歇性地发热，时闻百万富翁诞生，有时是难免睡不着觉的。

以前看古龙的武侠，总有一股崇尚交易的商业社会精神。记得其中有一位高手兼老板，固执地信奉一个原理。他说，"只有交易是可以相信的，凡是没有花钱得到的东西，都是不可靠的东西"。

这在我们道德社会的传统里，难免要受到重利轻义的指责。但我当年读到这个段落，我把他当作一个彻底的市场主义者和彻底的经验主义者。在获得财富的诸多途径中，他只相信甚至迷恋交易，而排斥和拒绝因为怜悯、因为偶然、因为暴力、因为友情或其他的夤缘。这让我想起遇罗克的名言，"任何经过个人努力无法达到的权力，我们一概不承认"。在一个经验主义者眼里，交易正是经过努力可以获得财产权的唯一踏实和普遍的方式。我因而认定这位老板和遇罗克是同一种人。尽管以当年的准绳看，一个是资产者，一个是无产者。

而我的标准是经验主义者和先验主义者。崇尚交易的市场主义者毫无例外都是经验主义者，因为他对其他的方式充满怀疑。交易和其他的夤缘相比，差别并不在道德含义上。通过交易获得财产并不可耻，通过慈善获得财产也没有高人一等。真正的差别在于怜悯、暴力和偶然（其实爱也是一种偶然）的背后，都有一股先验论的背景和大蒜味道，都与某种未知的神圣价值和历史秩序隐隐相连。

而在关于财富的各种来路里，交易是唯一一种彻底"去魅"的方式。崇尚交易的人骨子里都有一种深深的卑谦。他并不认为自己可以得到上帝的



垂青。他并不觉得自己在一幅先验性的地图中占据着一个显赫的位置。所以他认为唯一可靠的就是世俗的劳动。这正是新教对于资本主义工作伦理的影响。并非因为自己是上帝的选民，所以自己一定会在商业上成功。而是如果通过自己世俗的努力获得了商业上的成功，就可以证明自己果然是上帝的选民。

"只有交易是可以相信的，凡是没有花钱得到的东西，都是不可靠的东西"。说这话的人简直就是一个新教徒。这种逻辑为宗教的世俗化打开了门路，最终在美国形成了詹姆斯所谓的"经验主义的信仰传统"。

换句话说，谁不去交易谁就没有信仰，因为交易是面对财富时最卑谦的姿态。

我的意思，古龙笔下这位看上去唯利是图的江湖人，恰恰是最不可能会去买彩票的。我也没有买过一张彩票。因为我也是一个彻底的市场主义者。买彩票的人，包括所有职业的赌徒，毫无例外的都是某种领域的先验主义者。他的逻辑是倒过来的，他相信自己是上帝的选民，相信自己占有一个特殊的地位，所以才忍不住去博彩。彩民们大都有过这样的"高峰体验"，在某一个时刻、在面对某一个精心编排的或偶然天成的数字时，生出一种获得神启和恩宠般的奇怪心理，觉得这一次会不一样，觉得这一个数字很特别，说不定这一回就要拿大奖、不买就要追悔终生的想法会在一瞬间变得极其强烈。

说到底彩民或赌徒都是自负的。我把自负分为两种，彩民这种我称之为面对偶然性的自负。这与某些学者和革命家们面对必然性的自负不同。从我周遭的经验看，文化程度越低的人群，彩民的比例越高。这与文化程度越低的人群迷信宗教世俗形态的比例就越高是一致的。迷信在本质上也是一种自负。因为求神拜佛的目的绝不是希望和他人一样，而是希望自己在某方面超出一般，比如升官发财。尽管所有人都在求神拜佛，但每个人私下里都相信自己的独特性。所以就算菩萨面前跪倒了一大片，但求神拜佛者并不会觉得其他人的相同愿望对自己构成了竞争。他会认为自己的受宠是先验性的，是通过世俗的竞争抢不走的。

国内看不到关于彩民文化程度的统计数据，但经济学家熊秉元在一篇文章里列举了台湾乐透彩的彩民文化程度统计数据，和我的经验判断大致相符。换言之，就是这种面对偶然性的自负与文化程度似乎是成反比的。假设一个几乎没有受过教育的人，在经过努力可以达到的途径面前也许抬不起头。但在骰子开大开小的偶然性面前，他却可能体现出比任何杰出人士更加强烈而顽固的自负。哪怕最蠢的家伙也决不肯承认自己缺乏运气，决不肯

承认自己不具有丝毫先验的特殊性。

这是极为古怪的。这种自负到底从哪里来,我死活想不通。因为这种自负离我比较远。我较熟悉的是另一种自负,从康德、卢梭、黑格尔一路下来,到圣西门和马克思、列宁。如果追溯彻底些,还要算上柏拉图和苏格拉底等人。尽管苏格拉底说过"我什么都不知道",但这话极不老实。一个口中大谈正义和善的家伙,如果没有充分的先验性的自矜,那些宣判式的名言警句是如何也说不出口的。相比之下孔子说"知之为知之,不知为不知,是知也",倒还踏实些。

这些都是聪明绝顶的人,这一路人没一个不认为世界和历史有一个尽头,没一个不觉得自己的思想可以进入自由的必然王国。这些人的自负是一种面对必然性的自负。他相信善就是这个样子,公平就是那个样子,而且历史的终结就是他自己形容的样子,所有的人、所有的时间都要跟着他的形容去走。因为人有智愚之分,他们就认为最聪明的人一定是上帝的选民。所以他们也不相信交易,不屑于拿交易去证明什么。因为和伟大的思想相比,交易显得特别庸俗。

以赛亚·伯林写了一本书,就从他们这一路人马当中选了六个出来,宣称他们为"自由的六个敌人"。

按说这些人的自负实在狂妄之极了。但他们在偶然性面前却是卑谦的,他们并不认为自己可能比别人更加有运气。所以他们也绝不会去买彩票。

赌场上有个不甚可靠的说法,某个垂头丧气的家伙是全场最衰的,你只要和他相反,他买大你买小,就稳赚不赔。这是一种对偶然性的神化。对人家的运气不佳进行先验性的诋毁。不过某个人如果真的像令狐冲说的,因为见了尼姑就逢赌必输,那么接连的惨痛经验或许倒会改变他面对偶然性的自负。

同样的道理,如果黑格尔生在二十世纪六十年代的北京,也许也会像顾准一样因为从理论到现实的惨痛教训,而从彻底的先验主义走上一条彻底的经验主义的道路,去掉骨子里对于必然性的自负。如果按照波普尔关于真理只能证伪、不能证实的说法,理论家和革命者对必然性的自负,本质上也和赌徒差不了太多。只不过一个可能是买彩票买得家破人亡,另一个就可能是革命革得人头落地、饿殍遍野。

最后开大的还是成了开小,该冒白烟的却冒了黑烟。

所以做人难,做彩民更难,做革命领袖就难上加难。一个人也好,一个团体也罢,要认定自己并不具有任何先验的独特性,那是最困难的事。如果你低智商,你要防止对偶然性的盲目自负,不要动辄拿家里的钱去买彩票。如

果你高智商，你又要防着对必然性的盲目自负，别轻易说自己是耶和华的弟弟或谁谁谁的代表。

所以谈恋爱也好，加入政治组织也罢，秘诀之一就是向对方反复强调：你是唯一的小王子，你是唯一的玫瑰花。

2002 年 5 月 9 日

焚烧穷人眼中的财富

无论我用什么样的经济理论加以解释，我的农民出身的爷爷仍然坚持认为餐馆里倒掉饭菜和超市扔掉过期的罐头就是在暴殄天物。

我还有个脾气。若是桌上剩下一些菜肴，长辈爱说：再吃一点，免得不好收拾，糟蹋了。这个时候我就偏偏不吃，觉得胃口已坏。接着多半是爷爷硬着头皮再吃些。我便又解释说，如果已饱，吃下去将会效用递减，最后为零。如果吃掉剩菜不能带来收益，吃进肚子里与倒入垃圾筒的效果是一样的。如果吃得太多对胃不好还有负收益。最后我的结论是：爷爷啊，你等于把自己的肚子当作了垃圾桶！

爷爷很生气，说我不知道穷人是怎么生活的。

前段时间成都市公开焚烧了一批质量有问题的大米、饮料和其他食品。爷爷自然是忍无可忍，实在看不下去。接下来电视银幕上的一段镜头出人意料，当焚烧者一离开现场，围观的农民蜂拥而上，开始冲入火场抢夺。男女老幼，皆身先士卒，看来是整个村落都出动了。从抢夺的工具观察是早有预谋的。记者拦路采访了一个奋不顾身扛出一大袋米的农民，说你们不知道这些米有质量问题吗？农民虚晃一枪答曰：我们拿来喂猪。

我之所以说人家虚晃一枪，因为我根据现场察言观色，通过自由心证得出结论：这些大米农民绝不是拿来喂猪，而是留给自己吃的。这个结论有些让我寒心。从产权的角度看，扔入火场的东西等于被抛弃了所有权，农民们愿意捡出来自家用，是无可非议的。所幸现场还没有官员出来阻止，说你们不能拿。这让我还不至于过分寒心。

无独有偶，西安的质检部门十月二十四日公开焚烧价值数千万的伪劣

财物，也出现了围观者百人哄抢、甘愿火中取栗的壮烈场面。据报道，在场官员企图然而终于无力阻止。方才说过，由于焚烧品的财产权已被抛弃，所以“哄抢”这个词属于使用不当。

被焚烧的东西，可以从两个方面看。一则对于那些衣食有虞的拾荒者而言，有一点质量问题的财产依然还是财产。一个乞丐实在有理由怀恨一个怂恿餐馆倒掉饭菜和超市扔掉过期罐头的社会。在一个有产者的世界及其游戏规则中，这些有问题的商品被定义为“垃圾”，而这些“垃圾”在底层的民众眼里，却是求之不得的财富。一双达不到国家质量标准的伪劣皮鞋，如果在地摊上只卖五元钱，则是底层民众的福音（我自己曾经买过很多十元钱一双的皮鞋）。然而，一切可以自圆其说的经济理论却是将这些来自底层的欲望排开了的。不仅如此，还贪得无厌地钉死了底层老百姓腰间可怜巴巴的购买力，将之当作医治经济不举的春药。所以这些理论不能说服像我爷爷这样的人。阿马蒂亚·森在一九九九年获得诺贝尔经济学奖，也并不能扭转经济学这种嫌贫爱富的势利眼。环保、卫生、质量标准，甚至城市形象（“每一个市民都是投资环境”这种标语），这些冠冕堂皇的宏伟叙事，在另一种意义上，都有可能开始在底层的欲望上树立高高的壁垒。为了健康，我们不准他们吃不达标的食物，不让他们吃有副作用的药物，不让他们找没有执照的民间医生看病，不准他们的偏三轮上街载客，不准他们在小巷子里摆摊设点卖油条。总之一句话，现代市场的游戏规则不允许底层自行其是，不允许他们建立自己的亚社会和亚规则。

在另一方面，被政府焚烧的财物本质上是原财产所有人的私有财产。政府在公法的范畴行使“没收非法财产”这样的行政处罚手段，其实质是在取消和剥夺私法领域内的私有财产权。所以公法私法之间其实是互动的。今年七月北京大学成立“中国公法研究中心”，一些学者在成立大会上便说到了公法私法之间的这种互动。甚至有人说到私有财产的发展能够使沮丧万分的中国宪政看到一线微弱的希望之光，因为议会制其实就是根源于私有财产增长所产生的压力。这也是学界多年以来强调私有财产权的一个好意。

所以照我看来，这一次及其类似的焚烧没收财物的举动，至少有着冒犯私有财产的嫌疑。当然在我没有足够的证据之前，嫌疑人完全可以保持沉默。在一九九六年《中华人民共和国行政处罚法》出台之前，对于行政法规、地方法规和行政、地方规章是否有权设立财产处罚曾经有过激烈争论，换句话说，一个市长或部长是否有权不经过代议机构，就可以决定拿走相当于一个下岗工人一个月甚至几个月收入的财产，即使这些财产有某种问题，然后公开焚烧？

有问题的财产首先也是明确无误的私有财产。美国宪法第五修正案规定："不依法律正当程序，不得剥夺生命、自由和财产。"但我国宪法仅仅规定了公民的人身权利非经法律规定的程序，不受侵害。我们的财产呢，被警察叔叔敬一个礼，就可以被拿走。

有的时候可以高达几百元。这就比餐馆倒掉饭菜和超市扔掉过期的罐头更让我觉得不可容忍。奇怪的是在这个问题上，我的爷爷反倒比我想得开了。他对我说：自古如此，天经地义。

2001年10月9日于包家巷

一把火怎么烧：钞票、国旗和秸秆

法国时尚影片《艾米莉的奇妙命运》当中，各人都有一些彼此相通的习气，比如喜欢大片大片的撕掉墙纸，或将塑料泡沫一个个用手指挤破。这是这部电影最体贴入微并使人会心微笑的地方，因为我也恰好喜欢这种类似的感觉。比如撕掉自己手脚上老化的皮肤，和焚烧属于自己的物品。

也许这种快感可以归纳在弗洛伊德所谓“毁灭本能”的名下，但我宁愿将它看作是一种与财产权有关的自由状态。香港“达明一派”的名曲《在旧居的下午烧信》，是我最钟爱的一首老歌。因为烧掉属于自己的一部分历史，是一件最为隐私的事。尽管财产权的通常目标在于流通中获利，但最能体现财产私有性质的举动是对于财产终极意义上的处分，包括毁灭性的处分。

大陆民法体系对于财产所有权“占有、使用、收益和处分”四项权能的区别里，是将“处分”视之为最显赫的一项。因为财产在各种流转状态里，大可以把其余三项都让渡出去，而丝毫不影响“我才是财产权主体”这个铁定的事实。然而关于财产那个最终意义上的处分权，却绝不可能都让给了别人，而在理论上所有权还属于自己。

所以在旧居的下午烧信，或者撕掉自己老化的皮肤，是一种属于个体的纯粹状态和基本尊严。从这个意义上，我们可以转而理解清朝留发不留头的“剃头令”之所以成为一个生死攸关的文化问题，归根到底先是一个财产权的问题。尽管民法界目前的前沿说法将财产权视之为人身权的一个部分和附庸，这样显得比较人文，但我很固执，我坚持将人身权首先视之为一项财产。

如果一件与自己相关的东西是想烧而不可以烧掉的，这个东西会让我恨一辈子。比如官方档案里关于我的详尽资料。正因为在国家力量和群体价

值的介入下，有一些不可处分的东西的存在，更加衬托出那些可支配和可处分的财产权的可贵。我这样试着得出一个检验社会对个体价值尊重程度的标准：不是我们占有的东西有多少，而是我们有权烧掉的东西有多少？

我的心理也许并不古怪，而与大多数市民接近。光占有是远远不够的，如果一件东西我们可以占有可以享用却不可以焚烧（或以其他方式毁损），我们就还是不爽，并不好意思声称那是属于自己的东西。

比如一些美国人就认为如果他们没有权利焚烧国旗，那面国旗就不是他们自己的国旗。一个朋友对我说，一个国家允许公民公开焚烧国旗，却不允许他公开焚烧钞票，真是件难以理喻的事情。我和他经过争论，试着理解如下：因为国旗没有实用价值，它的价值完全是象征性的。所以焚烧国旗的意义也不在实用价值的破坏，而也是象征性的。这就把财产权和言论自由挂起钩来，就像海瑞抬着一口棺材上谏，那也是象征性的，与对财产的处分并无关系。

钞票就不同。钞票是由国家发行的价值的凭据，代表的是实实在在的货币价值，这就把对焚烧行为的理解控制在了纯经济的领域，不和那些望梅止渴的概念扯上关系。属于个体的财产严格讲并不是钞票本身，而是钞票所代表的价值。用一个不太恰当的譬喻，好比你将车子寄放在车房，然后领取一个车牌。那车牌并不是你的，车子才是你的。假如凭车牌可以在其他地方领取相同的车子，因而车牌流通了起来，甚至成为支付和结算的手段，那么车牌也就和钞票差不太多了。而车牌之所以可以如此值得信任，是因为发行这个车牌的是国家。国家以它的信用来支撑流通性，并为方便流通取消了车牌的有因性，也就是完全认牌不认人。

其实钞票一旦出现，就体现出国家力量对私人产权的介入。尤其在现代，政府借助货币手段对于金融的宏观控制日益加强，一纸钞票上的国家性质就更加显著。在好莱坞电影《指环王》里，只有巴金斯才能看见魔戒上的精灵族文字。但在钞票上，我们每个人都看得见政府部门大红的印章。而且一个最简单的证据是，我们获得钞票时没有支付钞票制造的成本，就像停车拿牌时没有缴纳车牌的制作费用。

所以钱买来的东西可以焚烧，钱本身却不能焚烧。而我们一旦不能自主地烧毁钞票，财产权的绝对私有就成为了一个乌托邦。钞票就由一种私有财产的象征，转成为国家力量源源输入的一个穴位。

我的看法，如果钞票可以烧，国旗能不能烧都无所谓。如果连自己的钞票都不能烧了，那么焚烧国旗就成为一件有必要的事情，成为个人自由的一种市场替代品和对财产权的迂回保护。

假如不幸，这两样都不能随便焚烧，农民们便转身烧起每年高达6.5亿吨

产量的秸秆。每年五、六月间在北京、西安、成都等大城市，大规模的秸秆焚烧使城市上空烟雾弥漫，郊外焦土满野。重则航班停机，球赛夭折。年年此时竟有几分"野火春风斗古城"的惨象。各级政府和环保总局每年定期发布禁令，但成效不佳。况且焚烧不过是成本最低的抛弃财产权的方法之一。报载今年成都沙河附近的农民又换了花样，开始将大量秸秆抛入河里，造成河道阻塞。

抛弃秸秆的原因很简单，如同当年资本家们牛奶倒入大海一般，乃是边际成本最低的处理方式。尽管在政府部门大力扶持下，目前秸秆的二次利用途径的研究颇见成效，比如气化、免耕覆盖、草料加工、制造一次性餐具等。然而这些技术的成本始终过高，即便技术的成本可以降下来，但因为秸秆高度分散在农户手上和广大的田地中，秸秆开发利用的交易成本在分散化的农业生产格局中，则是无论如何也不可能降得下来的。所以据统计，越是经济发达的地区和大城市附近，秸秆焚烧的比例就越高（甚至高达70%—80%）。因为秸秆利用的价值相比之下会越低，而以此替代其他资源的机会成本却越高。

所以站在理性的经济人角度，农民焚烧秸秆是最精明的选择。而禁止他们焚烧属于自己的财产，光凭一个环保的理由是不够的。以科斯定律分析，如果将焚烧的权利界定给农民，城市就会花钱从农民那里买回这种权利。而如果界定为农民无权烧秸秆，农民就必然要迫于政府的力量，而采用另外一种较昂贵的方式来收割和处理这些堆积如山的农业文明的垃圾。将环保的成本转移给对环保的需求最小的和经济力量最弱的人群，无非就等于是对农民财产权的变相剥夺。

我的看法，一旦农民抛弃了秸秆的财产权，秸秆的处理就成为应由政府来付费的一项"公共物品"，就像城市垃圾（远远高于每年6.5亿吨的数目）的处理一样由政府来提供。我们可以假设如果没有城市垃圾的公共处理系统，每一家城市居民照样也会在自家街口焚烧垃圾。如果街上没有垃圾桶，也一定都是垃圾满地。政府将工业与商业社会的垃圾处理视为公共事务，而将农业社会的垃圾处理视为农民自己的事情，这是对农民极不公正的歧视，是与财产权相关的一种不自由的状态。

在评价农民焚烧秸秆时，千万不要以为农民比我们愚昧，真正的问题是农民比我们低微。

烧还是不烧，这是属于农村户口的哈姆雷特的问题。如果钞票、国旗和秸秆，不能烧的东西越来越多，我会觉得个体的自由怎么变得越来越少。

2002年5月23日于红照壁

红与蓝:APEC的服装秀

亚太经合组织二十位领导人在上海科技馆门口，以一身团花织锦缎中式对襟夹外套隆重亮相,内配本白色真丝衬衫,外带手工滚边,盘花扣男式七排女式六排。色彩艳丽，一时间令人不觉眼花缭乱。要再配上几下“的锵的锵的的锵”,就有点古典评书中张飞、岳飞粉墨登场的味道了。

由东道主提供休闲服装一直是APEC领导人每年一度非正式会晤的拿手好戏,以突出这种非正式的意味。当年国人看见江主席在东南亚身着鲜艳逼人的蜡染印花衬衣,那种新鲜感和会心的微笑,仿佛都还历历在目。上海市用心良苦,早在一年前上一届APEC会议尚未举行时,就已经开始为准备这一套“中国装”煞费苦心,据说先后有四十多套方案被一一淘汰。领导人的这一身行头,实在是价值不菲。但这一次古香古色而有富有喜庆之意的东方服装,得到了舆论和与会各经济实体领导人的一致好评。

其实APEC领导人每年一次的会晤,无论从规格、内容、成果还是影响上看,恰恰都是非常正式的会晤。领导人们每年一次的服装秀,意图淡化的是会晤的政治意义，而欲凸现的则是以经济实体而非以政治国家为主体的“经济合作组织” 这个题中之意。“非正式” 的意思在很大程度上就等于“非政治”,而不是说会晤是随随便便、今日只谈风月不谈国事的。所以休闲服装的意味,便在于对作为政治领导人的国家领袖身份的一种解构和淡化。

不同的服装带着不同的政治含义，成为不同的构建或者掩饰政治意义的道具。比如中国古代“易服色、改正朔”的政治传统中,君王借用华贵的服饰来彰显无上的和神圣的威权。即便是所谓便装,只要在公众场合,也有精

心的与凡俗不同的象征，比如皇室专用的色彩和图案。在这个意义上，传统的君王是没有真正意义的休闲服装的。他们的每一件服饰都在提醒旁人他们的特殊政治身份 也正是在这个意义上，我们开心地看到在每年一度的APEC会议上，有着这么一个彰显"非正式"的保留节目。领导人的服装恰恰相反，彰显出一个现代国家的领导人在某种意义的"世俗性"。我把APEC领导人服装秀的"非正式性"和"休闲性"，理解为一种现代社会国家领袖的"世俗性"。正是这一点，使得APEC领导人会议成为全世界最具有魅力的高峰会议。

正如我们老百姓每一次出门前也得前思后想，今天穿什么服装好呢？穿什么更适合我的身份，和要去的场合？如果你是一家单位的领导，就会想得更多，什么服装才是领导人该穿的服装？才显得稳重，显得有权威，显得与被领导的群众有内在的差异？所以从一个国家领导人的服装也许可以看出一个社会的开放程度。当领导人的穿着不再具有强烈的政治意味时，就标志着领导人身份的"世俗化"的开始，也标志着政府职能的彻底转变，即由一个具有道德威权感和训导者身份的全能政府，开始向一个世俗意义上的为社会提供公共物品的服务行业转变。所以我们看到中国的改革开放的历程，就是一个领导人服装变化的过程。从中山装到西服，从军装到非军装，从长襟到夹克。当我们的领导人不再需要通过服装去暗示和构建某种意识形态，不再对于服装可能带来的政治威权的淡化感到不安和别扭，他们就会穿上让我们会心一笑的休闲服。

某些国家的领导人仍然一身工人装或军服，我想这些国家的人民一定也希望看到他们穿上花格子衬衫，穿上中国对襟夹外套，或者一条牛仔裤。让老百姓会心一笑是容易的，APEC领导人每年一度的休闲服装秀，一多半不就是穿给老百姓看的吗。所以我对"非正式性"的又一个理解则是"表演性"。只有一个现代国家的领导人，才会在自己的服装上容忍和接受表演性的存在。因为表演性其实也是对于神圣性和政治色彩的一种解构。

值得一提的是，主办方设计的这一套团花织锦缎中式对襟夹，备有红、蓝、绿、咖啡、绛红和黑六种颜色。但二十位APEC的领导人中，有九位选择了蓝色，有六位选择了红。让我们看一看这个颇有意味的选择吧：除了两位女性的领导人外，选择红色的全是东南亚儒家文化圈的领导人，他们是中国主席江泽民，香港特别行政区行政长官董建华，马来西亚总理马哈蒂尔和新加坡总理吴作栋。而以美国总统布什、俄罗斯总统普京和日本首相小泉纯一郎为首，几乎所有的西方国家和西化较深的亚美国家的领导人，则不约而同地选择了蓝色。

红色文化和蓝色文化的简单对比，也许是毫不恰当的故事。在红方阵营，中国主席江泽民的外套，被设计成独一无二的正红色。据报道，有关方面为防止其他不知就里的友邦首脑挑中与江主席共一色的服装，尤其强调正红的独占性，这一个型号压根就没有交给别人去挑。这个细节令人想起清朝八旗对于"正红"、"镶红"之分的服色文化，又未免美中不足，显出与"非正式性"不相合拍的国情。

服色的意识形态意味在吾国源远流长，董仲舒有三统循环之论，即以服色区分黑统、白统和赤统。夏人尚黑，是为黑统，商朝尚白，则为白统，而周朝则是赤统。按照冯友兰先生的说法，到了一九四九年后的中国，就又轮到尚红色的"赤统"了。从康乾盛世关于外国使节行跪拜礼之争，到新世纪初，在中国有史以来承办的最高规格的"匡合诸侯"的APEC盛会上，对于"正红"独尊地位的强调，之间白云苍狗，进步也不能算太小。虽然隐约中，似乎还透出一点皇皇天朝等待四夷来朝的典故。

在休闲装的服装秀中，不小心掺杂进关于服色的庄严话语，也不能说是败笔。尽管在APEC的历史上尚属首例，但世俗化的进程已经势不可挡。

不能将领袖一眼识别出来的服装，不再是政治道具。

也就不再是皇帝的新衣。

2001 年 10 月 23 日

反霸权与反民主

恐怖主义与霸权主义，在关于"九·一一"事件的热烈讨论中，被普遍视为因果孳生的孪生胎，并在对于"因"的霸权的难以消除的怀恨下，对于作为"业果"的恐怖行径甚至滋生出淡化乃至美化的极端姿态。个别言论动辄以荆轲、侠客和大无畏勇士美其名，或以"为什么偏偏是美国"来验证恐怖选择的合理性。Sieg在网上点评乔姆斯基对于大爆炸的发言时指出，乔姆斯基对于恐怖与霸权的叙述，没有采取因果式的，而是并列式的逻辑，体现了对于灾难的尊重。在我看来，并列式的叙事并不单单是对受难的尊重，也是在因果考证上的一种谨慎。"业果报应"的观念在佛教的世俗形态中根深蒂固，唯物主义辩证法的因果律也在某种世俗形态下助长了我们的此种逻辑。在这一次的网络大辩论中，我们可以看到这种简单的善恶果报的本土资源，是如何影响了我们对于事件的评述。

这种因果论使我们难以看到恐怖主义的其他起因和渊薮。而在我看来，那些其他的根源比起霸权主义，距离我们自己更近。我没有把握说这种忽略就多少来自于这种近距离。但是事实上，本·拉登集团的狂热的宗教的献身精神和不宽容，狂热的救世情怀，极端的民族主义姿态和一种团体永远优先于个体的意识形态，都是我们曾经熟悉甚至深入骨髓的。

让我忧心的并非某种言论所指向的对象或其具体内容，就像在关于仇日情绪的争论中，"杀掉一切日本人"的类似言论不会让我们真的担心日本人的安全，尽管发言者再三强调这种态度仅仅针对日本人，而对其他一切只要不是日本人的人都怀有人道主义的立场。但我对于这样的自白是绝不肯相信的。我真正担心的是这样的姿态迟早要蔓延到国内的事务中来，并且已

经逐步构成我们法治化和民主化道路上的阻力 因为这样的极端思想和持这样思想的人就在我的周围,甚至就是我的朋友。我担心有一天,这样的民意迟早会成为一个希特勒的“自愿的行刑队”。

我的担心不是没有征兆,在围绕“九·一一”事件的争论中,我对于事件本身的震惊很快让位于对于争论中激烈姿态的担心。因为我的出发点始终在于国内,而非国际间。在我眼里,反霸权主要是一个国际间的问题,如果说离我的生活有一千米,那么某种国内的普遍立场让我感到的危机,套用周星驰的台词,最近的时候离我的生活只有一公分。

所以我在这种逼仄的氛围下,有时感到自己的思考亦只有一公分的进退。我看到了什么,我还可以看到的东西,都是对于中国民主发展道路的伤害。在对于反霸权的高涨的情绪中,一种危险的倾向在混乱的看法中,甚至构成了对于二十年思想进步的颠覆和推翻。那就是反民主的危险,民粹主义和反智论的危险,反法治反秩序的危险和对文明进步的虚无主义姿态。而在这一切危险的背后,我的看法,还是一个挥之不去的乌托邦情结,一个幽灵在我们脑海始终盘旋。

如果我们称谓的“霸权主义”是存在的,这个词汇其实差不多就是“帝国主义”褪掉一层意识形态含义之后的版本。而所谓帝国主义,依摩根索的定义,也就是改变世界现状的意图与行为。那么霸权与民主之间究竟是一种什么样的关系?朱学勤曾再三强调美国国家机器“内部运作的民主性”和处理国际事务时不可避免的“自私性”,很多人也将之视为美国民主的一个悖论。一个通常认为最民主的国家为什么会不择手段地推行霸权,扶持对己有利的恐怖势力,并罔顾民主所要求的程序性对国际中的弱者采用暴力?这一点让很多对民主抱有好感的人深感失望,并由此滋生反民主的倾向。

在我看来,失望是当然的,因为失望者抱有不恰当的过高期望。丘吉尔说,民主是我们所知一切制度里最不坏的那一种。很多人听过这句话,却并不真正理解。这句话的真正含义是与乌托邦为敌,以顾准的表态来说,是一种彻底的经验主义立场。民主的素质首先是对政治的怀疑,而许多人却把民主当成了一种品行。这是导致混乱看法的最大误解。有人曾提过一个问题,说如果将不受制约的权力交给你们这些自由主义者,你们又会怎样呢?张五常曾经回答过一个类似的问题,他的回答是:“我会贪污。”我的回答也是如此,我会慢慢成为暴君。这几乎是可以肯定的。我信不过我自己,一个信不过自己的人又怎么可以信任美国政府和小布什呢?

所以我对美国政府在国际上的作为从来没有失望过,因为我从没有因它是一个民主国家而对之抱有奢望。至于国际霸权,只能首先看作一个事实

和生存的语境，反者道之动也，其最终目的是让自己进步，而不是玉石俱焚。如果把民主与霸权混为一谈，所谓的反抗恐怕是缘木求鱼。

民主制度这个术语，迄今为止，是指一个国家国内公共权力的合法性安排和一个多元化社会程序性的均衡和公正。这种民主在当今相当部分的国家内仍然举步维艰。在这些国家，国内强权和国际霸权相比之下，前者更加是民众和社会弱势群体日常的梦魇。至于"国际间的民主"，那不过是人类下一个千年的梦想。

关于霸权与民主的牵扯，我还想指出二点：

一、今天的霸权国家之所以是美国，不是因为美国是一个民主国家，而是因为它是当代最强大的国家。从人类历史上看，最强大的国家一定是"帝国主义"（有着改变世界现状的意图与行为），无论独裁的罗马、立宪君主制的英国抑或民主的美国，莫不如此。但今天的美国，在有过的可以主宰大局的帝国里面，无疑是表现得最消极的一个，所受到的文明价值的制衡亦是最有力的。如果说不能奢望民主制度在政府对外作为上的牵制，达到像在国内事务上那样的效果。那么民主制度在促成霸权国家接受基本文明价值的规劝上，仍然发挥着比其他一切政体更有效的作用。比如鸦片战争的年代，在英国议会仅以几票之差通过对华宣战时，那些势力雄大的反动力量中，文明价值便占据着极大的分量。在当今经济利益日益全球化的年代，文明价值与经济利益的结合，对于霸权的事实上的束缚，必然将会越来越有力。看不到这一点，对于霸权主义一味地激烈反对，就容易陷入虚无主义的泥潭。比如站在道义的立场，将武装干预带来的平民伤亡，甚而将经济封锁造成的困境下的死亡统统称之为"杀人"，等同于恐怖分子劫机撞击世贸中心这样的罪行，天下一指，万物一马，就等于取消了一切的文明进步和起码的法治秩序。在这种道貌岸然的指责下，人类数百年来在国际公法尤其是战争法上的努力都被藐视了，似乎成为一种矫情。既然反正都是杀人，关于杀人的五个W又有什么区别？

二、正如前面提及，将民主视之为一种品行是一种最大的误解。但如果将美国看作一个人，在比喻的意义上，他国内的民主政体就好像一个人的品性。当我们将一种绝对优越的地位给予（当这种地位是自己赢得的时候更是如此）一个大家以为可以信得过的品行优良的"好人"后，品行是不能保障他滥用这种地位的。在电影《美丽人生》中，我们看到集中营中最善良的女看守，可以迅速变成最严厉和无情的一个。但如果就此认定，品行不重要，道德有什么用，一个君子可以成为暴君（如我刚才坦白承认的那样），一个民主国家还不是滥行霸权？那么剩下的就是以暴制暴，回到文明之初。将现

实中的不正义无限拔高，对弱势者的反抗膜顶崇拜，看不到渐进的努力和方向，我不太关心这样的对于国际间的影响，我只是以为这种倾向的危险性，对于实质的正义和程序的正义都尚匮乏的当代而言，是未来（亦是有深厚渊源的）最大隐患。对于任何一种极端思想的纵容和暗中扶持，最后都将搬起石头砸中自己的脚。

二、一种较流行的观点认为，既然美国是一个民主国家，政府及其作为建立在民意的基础上，美国人民就有理由为自己国家的罪行负无限的责任。这种看法的混乱与对于民主的误读实在是不值一驳。因为他在谈论民主与责任这样的文明概念时，几乎没有将任何文明价值的前提带入进来。当这个关于责任的推断是从泯灭一切文明底线的大规模恐怖滥杀那里出发的，发问者的逻辑在文明与暴行之间，已经迷失了方向。其实，本·拉登说过类似的话，他大致是这样说的：每一个美国人都该死，因为他们支持自己政府的行为。

本·拉登的逻辑是清晰的，他没有诉诸"民主"的那一套话语，而是直接说出了极端分子的思路：凡是支持美国政府的美国人，都是伊斯兰的敌人。换一句我们熟悉的话说：凡是敌人支持的，我们就要反对。

本·拉登的思路与上述流行观点的区别在哪里呢？当我们说到"民主制度"及其合法性时，我们首先指的是它的"程序性"。民主的合法性就是程序的合法性，我们认为美国政府"代表"了美国的民意，仅仅是因为在代议制的宪政体制下，公共权力的取得和行使是符合程序的。"代表"的合法性其实是一种比喻意义上的，即程序意义上的。而当本·拉登说"支持"这个词时，他不关注程序，他只看重实质。假如我们以民众对政府事实上的支持与否，而不是以民主政体的程序性来判断一个国家的政府是否真的"代表"了这个国家最广大的人民，那么甚至可以说伊拉克的萨达姆手上的权力，也比布什更有合法性的理由。因为他的支持率比布什高。

对程序性的理解是看待民主的关键。贺卫方有篇文章谈及司法的程序性，我曾撰文指出程序性不可能仅仅在司法领域单独存在。程序性必然首先体现在一个国家最根本的地方。回到这一事件说，对程序性的理解就意味着对自己心中关于实质正义的愤怒和乌托邦情结的部分放弃和适当过滤。

而之所以说国际间的民主还是一个遥远的梦想，就因为在国际间是没有"程序性"可言的，美国自己在国际事务中，比如在"九·一一"后随之而来的报复行动中，它也不会讲究程序正义，不会讲究"无罪推定"这种国内司法原则。怎么样才能迫使它带头将"民主制度"的程序性要求带入国际事务中来呢？我的看法是：随着民主制的国家越来越多，经济全球化带来的相

互依存,以及多元的区域性国家集团的崛起,一国之内的民主制度在未来的进一步发展有可能开始对政府的对外作为产生制衡的需求和手段。

我们今天在谈反霸权时,需要吸取反独裁、反剥削的一个教训,就是千万不要梦想一个乌托邦,不要对渐进的方向和进步视而不见,更不要将这种死灰复燃的极端姿态带入当代中国的语境中来,在距离我们只有一公分的地方,动辄以弱者的名义拔出枪来。

2001 年 9 月 17 日于包家巷

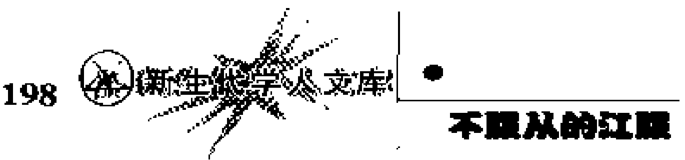
坍塌的两种方式：世贸大楼与德州扒鸡

改革是一个制度变迁的过程，而所谓制度，不过是使一个人受益或者受损的的权利安排。这一点目前已成耳熟能详的共识。但在具体而微的制度背后，更宏大的可能是一种“范式”的坍塌及重建。说制度变迁，就技术化了，成了经济学者与法学家的讨论园地，旁人不好插嘴。但说到范式转化，一切人文社会研究者都会有切肤之感：制度变迁易，范式转化难。

朱苏力先生分析中国农村社会的“法治本土资源说”，对于作为本土资源的文化思维的“范式”便情有独钟，这种本土资源不消失，制度的成本就高居不下，在这个意义上，现代“法治”就并非具有普适性。好比当年美国的辛普森案件，有人讲，如果放在中国，老百姓死活也不能接受无罪释放的结果，老百姓就是认死理，不因为现代司法讲求的程序性，就放弃心中千百年来关于“杀人偿命”的实质正义。这个诉讼结果的宣扬不仅不能让他们认识现代司法的精神，反而适得其反，令人怀念起当年的包青天来，说：撞到我们包公的手上，你娃辛普森哪里还有活路！反正包黑脸也算得上半个非洲裔中国人，没有种族歧视的嫌疑。

换句话说，在社会理论里就成了这个逻辑：你说这是真理，我说不是，只要我说不是，他也说不是，大家都说不是，那它就真的不是。因为如果我们心里认为它不是的话，就会增加它行使的成本，使它难以为继。事实就会证明它结果真的是错的。

所以如果多数人都觉得民主制度并不好，那么在这么一群人中采纳民主制度，民主可能就真的不好。作为“本土资源”的深层次的社会范式如果不能渐渐变迁，得到涅槃，那么外在制度本身的轰然坍塌，乃至整个社会框



架出现翻天覆地的变化，最终的效果也可能无济于事。

而坍塌有两种方式。没有耐心的选择第一种，如撞毁世贸大楼的恐怖分子。世贸中心的坍塌不是被飞机直接撞毁的，直接的毁坏极其有限，真正的力量来自于撞击带来的呈波形散开的巨大冲击力，几幢大楼在这种冲击力前被撞散了架，它的坍塌首先是骨架的坍塌，一撞之下，仿佛武侠小说里的内功高手，一掌击去，受力的部位倒不见得咋样，五脏六腑已经粉碎。在这种极端的力量前，坍塌是不可逆的，时间早晚都已成定局。

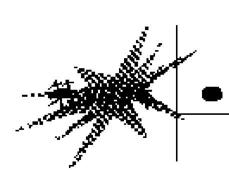
第二种比较温和，有如德州扒鸡的烤制过程，将鸡倒挂，火要文火，比炖老母鸡还要徐缓，经过一天一夜，色香味俱全。这时倒持鸡腿，轻轻抖动，那些烂熟的鸡肉便从一只外形完整的鸡身上如天花乱坠，纷纷掉落。值得注意的是，这种坍塌是肉身的坍塌，不是骨架的坍塌，这是与前一种坍塌断然有别的。最后剩下完全的一副骸骨，还可以留作纪念，或者企图一鸡几吃，再熬些油汤出来。

由此得知，极端的恐怖行为即便让一个在它眼里缺乏公正的社会彻底坍塌了，但是，一来这种坍塌与背后的范式转变无关，世界也就并不会随着“死士”们的心愿发生于己有利的改观；二来假设这种行为果真摧毁了整个社会的秩序，会连骨架都荡然无存。而这骨架是漫长岁月的衍生品，一旦不在，那些细嫩的新肉又将何处安身立命？

还有一种理论，说将一只青蛙放入滚水，它会奋力一跳，以求自保。而将它放入冷水里文火慢炖，它便循序渐进，不知死之将至。比如戊戌年间的老佛爷，便是这么一只奋力一跳的青蛙，跳出来后反把烧火的人给杀了。所以第一种坍塌的方式看似快捷，却又容易招来激烈的反击，结果又把成本抬高了，不如第二种便宜（也没有第二种炖出来的有营养）。这又有现成的例子，美国这只青蛙一旦跳起来，不就开始轰炸塔利班了？

林毅夫当年将制度变迁分为“诱致性的制度变迁”和“强制性的制度变迁”两种。社会范式的转换亦是如此。坍塌的两种方式和煮青蛙的两个方法，都证明了这种分类的明智。张维迎教授曾出豪言：只要把目前的政府管制全部取消，腐败就会减免一半。刚才那个万能逻辑又出来了，只要官员们不认为这样是对的和有效的，这样做的成本就会变得很高，最终腐败减免一半的预言就会落空。所以这句话听上去不像是一个经济学家说的，倒像是一个小学生的作文或一首流行歌曲，比如这一句：只要人人都献出一点爱，世界就会变成美好的人间。

要权力退出市场，是让这一套体制像世贸大楼一样轰然坍塌，让行政权力猛然昏厥，还是放在文火上慢慢烤，让权力慢慢衰落，慢慢被赎买。世界会



不会变成美好的人间不敢说，变成一只熟透烂透的德州扒鸡，大概是庶几矣。

尽管旁敲侧击，说了许多渐进道路和“诱致性制度变迁”的好话，但在这最后一个问题上我还是觉得不好回答。昆德拉回顾捷克的历史，当捷克人民选择第一种激进的坍塌，把敌人扔出窗子，他们招致打击，灭亡了。几百年后，当捷克人民选择了第二种坍塌，希望将苏联朋友慢慢炖成一只青蛙，结果他们再一次被侵略。

2001 年 10 月 15 日

警察下跪与合法性资源的流失

以法治的本土资源论，下跪，是一种迄今为止仍然具有强大资源整合功能的谋略。弱势者的下跪，给权势者带来道义负担，而权势者下跪，则带来技术性规范手段所无法缊含的道义压力和感染力。这种感染力甚至可以弥补产权的不稳，责权的不清，在制度资源与伦理资源双重匮乏的局面下，偶尔为之，尤其起到以一当十的以德治敷衍法治的意识形态作用。

所以当一位内蒙古警察给堵断交通的群众当众下跪，因而化解了交通困局之后，当地官员说，要谢谢他，没想到他会有这么高的政治觉悟。

这话也可以成立。警察凭借以国家权威的化身和执法者的手段，通常是不必要下跪的。而为什么在社会弱势群体用堵断交通的方式表达异见时，这位警察会认为自己无法凭借上述权威来解决问题，他为什么会觉得诉诸下跪这样一种根植于传统文化的、委屈自己的、带着浓烈道德感的举动，会比国家赋予他的现场决断权更加有效？更加具有说服力和行政命令不具备的道义合法性背景？

我的理解，所谓“高政治觉悟”指向的，正是这种面向下岗工人和父老乡亲时对于统治手段的判断与取舍的能力。事实证明这位警察的判断是准确和适当的。围堵的群众没有像平常尊奉交通规则那样去尊奉交通警察的发号施令，因为他们内心在相当程度上确信自己行为的正义性，这种正义性也部分的得到了下跪警察的同情和确信。看来这位警察并未因自己的执法者身份而失去对于社会现实的敏感。他意识到凭借威权发号施令只是一种技术性的权力，而围堵群众因其在改革中被迫承担不公正待遇而激发的行为已经超出了这个技术性权力的效力范围。因此解决的途径也只能超出法

律的技术性范围，而必须诉之于意识形态的路径。他手中的意识形态化的路径就是通过下跪，使他身上所代表的政府威权在群众面前低头折服，以此来抚慰异见人群内心对于实质正义的渴求。

相比之下，那位要求现场警察立即疏散人群、维护交通秩序的副区长倒的确缺乏必要的“政治觉悟”，他没有意识到自己手中的威权和法制秩序在这样一件事上已经面临了挑战，他没有意识到继续推行发号施令的解决手段，将使他所代表的那种力量继续受到削弱和藐视。他没有能力在技术手段出现裂缝的时候，像那位警察一样天才般地以下跪的本土资源方式去添补。

留给法学家思考的问题是，技术化的法制秩序及其现实中的意识形态背景，它们的合法性和有效性的边界究竟在哪里？在技术性的法制手段开始失去说服力的地方，意识形态的力量或者说借助传统道义资源的道德力量是如何登场的？而这种登场的效果及其和现代法治社会的目标诉求之间，又是否存在着南辕北辙的断裂？

在谈论诸如司法执行难、反腐败不力以及政府财税等问题时，学者们提到一个概念，即政府权威在事实上出现的“软政权化”。软政权化是指技术性手段的失效，而现代国家的这种技术性法制手段的失效，其原因并非单纯出于黄仁宇所谓传统社会“数目字管理的不足”。软政权化是和现代意识形态的替补作用相辅相成的。就警察向社会弱势示威者下跪一事，我们可以看到软政权化的本质是合法性资源在当代社会的迅速流失。朱苏力先生将法治建设中诸多问题，归结为现代法治秩序及其技术手段与中国本土社会及其资源之间的冲突，并凸现出善待本土资源的倾向。愚见以为这种看法抹煞了移植进来的技术性法制手段之所以失效的一个根本症结，即中国近代以来法律移植过程当中统治合法性背景的缺失和反复无常。技术性的法制手段是如何被嫁接到本土社会之上的呢？自清末以来相当长的时间里，现代法制技术都是自上而下，在各种意识形态化的尚未去魅的统治方式下被强加于本土社会的，然后依靠意识形态和价值世界的高度统一来整合普通民众的欲求。

而当这种价值世界的高度统一和非技术化的整合力量在一个价值多元的时代开始流失，当社会在改革成本的不公平分担中日益分化为不同的利益人群和价值人群的时候，一种没有与最大多数的公众达成程序化的谅解和同意的公共权力，其技术性法制手段的失效和面对抗议人群（抗议也并一定不代表抗议者的正确性）时的局限性，就构成了一个在法治建设中带有根本性的问题。

在这个困境中，下跪的插曲就成为一种替代力量戏剧性地和敷衍性地

出场。在李保田多年前主演的一部电影中，因为修路需要征用老农承包数年即将结果的果林，老农向现场办公的市委书记哭诉了自家的土地几十年来分了又收、收了又分的反复遭遇。在一种合法性背景的沧海桑田面前，李保田饰演的市委书记无法诉诸财产权概念及其合理补偿原则，也就是说无法诉诸技术性的现代法制手段来整合人民与政府之间的关系，他在电视台记者面前向老农下跪了，并说我一个市委书记都给你跪下了，你总要给我点面子吧。老农扭头就走，欲哭无泪，自己亲手砍倒了第一棵果树。

电影里的故事仅仅是回顾了合法性资源在历史中的流失，而警察下跪的现实，却折射出合法性资源在当代社会和利益分化格局中的继续耗散。在这个意义上，我将执政党"三个代表"和"以德治国"的努力，视之为意识形态化的但是值得尊重的弥补和重建的方向。然而，这种非技术性的努力，如何与技术性的现代法制手段之间构成新的本末关系，并将后者成功地统摄在一个磁场之内，这却是一个足以令一部分学者继续殚精智竭的高难度的课题。相比之下，像我这样缺乏智慧的人，就宁愿把关注点放在形而下的譬如村民自治和乡级直选这种企图与本土社会重修旧好、重建合法性渊源的努力，以及其他更加广泛的法治建设上去。当然构建一个现代法治社会的理想如此艰难，也不排除花开两朵、各表一枝的分头行事。

多数时候，本土资源是一个大而无当的概念，并在今天必然包含着丰富的意识形态遗产。如果仅仅将此与技术性的法制手段对立起来，就会得出既然下跪有效为什么不下跪的偏执。然而真正的问题如同歌中唱道，有多少爱可以重来？有什么样的方式可以堵住关于统治的合法性资源的管涌，就像我们堵住国有资产的流失。政府依靠什么样的改革之路，才能在一个利益分化的格局中重建权力的根源和行之有效的威权。亲切一点说，就像一个曾经的红色恋人，如何才能重获爱人的谅解？

2002年6月17日于红照壁

私有财产凭什么“神圣”

全国工商联又一次向政协提出关于私有财产立法的建议案，并坚持修宪的重要性。但某些批评者说过分了，宪法已经申明“公民的合法财产受法律保护”，再要“神圣不可侵犯”的名分和修辞，不是掉进了钱眼，就是故意撒娇和刻舟求剑。把“神圣”当作一种修辞，当作免费赠送的语言规格，这是对财产权和现代民主制度一个极常见的误解。

“神圣”一词到底意味什么？又凭藉什么？现代民族国家除了君主政体外，大多如同法国宪法声称的，是“一个世俗的国家”。在一个世俗国家的宪法中，写入“神圣”一词，这种表达既非宗教性的，也不是文学性的。“神圣”一词不过是在偶然的人类日常语言与宗教文化的传统中，能让我们方便借用的一个“壳资源”。所以借用它，是为了表达一个现代民主制度必不可少的法律和政治哲学的逻辑。

神圣首先意味着权利的自足，意味着私有财产权纯天然的“绿色”属性。国家财产乃至国家权力无论它多么庞大，都必须依赖国家暴力和得到认同的政治制度才能获得合法性，甚至才有可能形成。所以一切非个人财产的产权在逻辑上都晚于私有财产权。借用庄子的比喻，国家财产犹如大鹏展翅，其背几千里，但它却是有所待的。没有大风就没有大鹏，它不可能自足。但私有财产在起源上并不依附于国家的逻辑，就像人身权利的正当性并不因为国家才存在。它是自生自足的，即便在非法治状态下也具有自我肯定的能力。这种私有财产权的自足性，可以由对人类早期历史的实证研究得到经验上的认同，同时在哲学上得到自然法传统的支撑，如美国《独立宣言》所言，“我们认为以下权利是不言而喻的”。因此，承认个人财产权和个人人身权具有一样的

自足性，是人类政治文明在哲学上的起点，也是法治概念（rule of law）在英国产生的一个起点。

神圣还意味着私有财产权的自成目的。马克思在《共产党宣言》中说，每个人都是他自己的目的。这包括每个人的身体和财产都是他自己的目的，而不是别人和国家达成其他目的的手段。因此，如果我们认为政治国家的权力必须得到"人民"的同意和授权，那么这种授权和同意的终极目的就要回到每个人的身体和财产上去。洛克因此认为，政府是通过社会契约建立的，而建立政府的唯一目的就是"保护每个人的私有财产"。一切非个人的财产都从个人财产中而来，最终回到个人财产中去。归纳到一句话，私有财产是私有财产的目的，而国家财产是国家财产的手段。国家本身没有欲望也不允许它有欲望，那它凭什么要拥有财产呢？不回到私有财产权去，就无法给出合法化的解释。

在民法的意义上，所谓财产权就是私有财产权，不存在其他的财产权概念。因为其他的财产权都是国家暴力的产物，私有财产权才是国家的源头。国家财产权在本质上不是一种财产权，而是对财产权的剥夺。这种剥夺必须经过被剥夺者的同意和法定的正当程序，剥夺的方式则是赋税。公共财产从哪里来？在几乎一切现代民主国家，国家的每一分钱归根到底都从税收中来，来自于对私有财产的索取。因此把国家财产看得比私有财产神圣是一种本末倒置的荒唐观点，背后的逻辑只可能出自对私有财产和个人自由的否定。正是这种否定倾向导致了我们曾经以非税收的方式直接剥夺私有财产，从而建立起庞大的国有财产体系。

任何一种政治秩序从哲学上讲，都需要一个超验的也就是无法实证的价值作为正当性的起点，比如神权、血缘、天命或某种历史目的论。但在这些起点下就算实行了某种选举制度，逻辑上也讲不通。因为凭什么要选举呢？凭什么国家的权力要这些被统治的人同意呢？只能是将这种超验的信念放在个人财产与自由之上，认为其自足和自成目的，视之为国家权力的"第一因"。所谓"神圣"就是价值的超验性，"神圣"意味着财产权的逻辑就是宪政的逻辑。

只有当私有财产是神圣的，国家财产才可能是正当的。英国公法学家戴雪曾说，宪法"不是个人权利的来源，而是其结果"。他认为这是"法治"概念的根本含义，只有坚持"私有财产神圣不可侵犯"或者"非经正当程序，国家不得剥夺个人财产"这样的宪法表述，才可能澄清这个一度被颠倒的逻辑。

2003年3月6日

第五辑

DI WU JI

丁克家庭与创世记

近来因为常被问及为什么不要子女，根据场合不断临场敷衍、突发奇想或者借用别人成熟的案例（如萧翰兄的篇章《我为什么不要子女》），慢慢开始形成了各种博大精深的丁克观。今日只说其一。

通常把专制政府与细民的关系模拟为父子关系，并以这种拟制来提供主宰与服从的正当性。古时由孝推忠也是这个逻辑。但此种模拟并非理论上的类推，仅仅是对于事实的简单描述。我就是模拟了你怎么样，大不了就拿父子关系往上一扣，给专横配一个事后的修辞。读《论语》发现这个类推根本上就是一个比喻，一个文学性的跳跃。一个似是而非的比喻就把几千年的政治合法性打发了。所以儒家哪有什么“外王”的政治哲学，只有政治文学罢了。

还有一重父子关系也是成王败寇式的追认，即君主与上天间的父子关系。统治者脸转过来是老子，屁股转过来是天子，这就形成了传统政治文学三世同堂的政治权力结构。这也是中国文化缺乏宗教情愫的一个源头，哪里有绕过父亲去膜拜爷爷的道理呢。你看今天乡政府的大墙都贴着醒目标语——“越级上告是违法行为”。

很多人对丁克者通常的指责说不要子女是缺乏责任心。这是种误解。在责任之下，养还是不养不构成一个疑问。但是生还是不生，这就是真正的问题。责任是从生养中诞生出来的，无生命即无责任。所以在最近一次聚会中，我反复出言提醒一位朋友的命名方式，因为她讨论中老是使用“父母”这个词汇。我说在我们的话题中没有“父母”，无子女即无父母。因为生养是一种创世，命名也是一种创世，有前一种创世才会有后一种创世。“创世”的意思

也就是无中生有。所以你只能使用"成年人"这个概念。而一旦使用这个概念，所谓"责任"的对应者就不会指向子虚乌有的"子女"，而必然演变为一种成年人对社会应负的生养责任。这种责任成立的话，计划生育就是天经地义的，而同性恋当然就是不可饶恕的罪孽。

我说，纳粹的逻辑就是你这个逻辑。他们在二十世纪三十年代隔绝和屠杀犹太人之前，就隔绝和宣判了数千德意志同性恋者的死刑。

可见语言是思考的第一步，你所选择的概念一错，逻辑推演跟着就错。如果概念是意识形态话语系统在教育中预装了的，那就一路错到底了。你一思考，上帝就发笑。所以哲学和革命的进程都是开始于理想，终结于语言。

然后质疑者说出了最厉害的一句指责：你以为你是谁，在是否生养子女的问题上你显然把自己当作了上帝。

以上帝或其代理人自居，这对一个自由主义者而言暗藏着明显的政治不正确。因此我呆想片刻，方才肯定地回答：对，一个成年人在是否生养子女这件事上，他（她）的角色就是上帝。生养就是一种创世，你能因为上帝在漫漫的永夜中不去创世而指责它吗，你能指责一个混沌初开之前的宇宙吗？如果你是亚当的后人，根本就没有你。那么如果你是另一个时空中的造物主，你能指责你的邻居没有责任感吗？

另一位朋友冉云飞告诉我，当他有了女儿，才真正感觉到统治者的心态和自由主义的精髓。他也将父女关系与君臣关系联系起来，面对尚无自由意志的婴儿，他说自己感觉到自己就是政府，就是上帝，就是一个绝对的主宰。学习做一个父亲的过程就是一个从创世者到自由主义者的转型过程。在女儿六岁的时候，他对女儿说，我们之间是一种契约的关系，父母生下你就是与你立了一份契约。

创世是一个起点，像宇宙大爆炸。对于被创造的事物来说，创世之前是不可质疑的，没有善恶更谈不上权利与责任，如老子所讲"天地不仁"。因为创世不仅是肉身的起点，更是意义的起点。创世之前归于先验，之后才是经验。所谓创世的先验性，就是肉身及其意义的无中生有。经验往回退其尽头一定是一个先验的起点。但冉云飞的父女观与儒家传统父子观的差别在于，上帝的身份到创世为止。从创世者到自由主义者的转型过程就是从先验到经验的过程，从身份到契约的转折。这一过程可以堵死从父子关系向政治文学想象进行推进的悠悠之口。

To be or not to be，这话首先不是哈姆雷特的困惑，首先是上帝、成年人和革命家面对创世问题时的困惑。改朝换代不一定意味着创世，但如果统治的合法性模拟了父子关系，尤其是暗含或明示了对之前的统治合法性的

否定，那么创建一个政权就等于是对生养的模拟，因而也就等于一次创世。

……

美国独立革命也是一种创世，是对之前政治合法性的彻底颠覆。就创世这件事本身而言，亦是先验主义的。但其开创的另一种政治合法性（契约论的合法性），却做到了让先验到创世为止。一种经验主义的合法性就是这次创世的主要内容，就像肉身是造物的主要成绩。就像冉云飞在生养之后对女儿说，我和你的关系是一种契约。

在我的理解中，从先验到经验，这就是基督教信仰的精髓，即道成肉身。上帝与子民的关系和冉云飞与其女儿的关系非常类似，旧约到新约，就是从先验的创世到经验的契约，也是上帝在创世之后的真正确立。因为严格讲就像没有子女就没有"父母"可言，没有被造物也就没有造物。上帝只有在创世之后，才回过头因自身的创世行为而被命名为上帝。所以创世并不仅仅是创造人类，同时也创造了上帝，是对上帝及其被造物的同时命名。所以创世这件事使上帝开始具有身体性。尽管《圣经》说上帝按照自己的形象创造了亚当，但在亚当之前，上帝的形象并不具有丝毫的身体性。但在亚当之后，这种身体性就开始出现了。

身体性的出现是基督教从先验到经验的一个转折。因为意识到这种身体性，上帝才开始与人类立约，严格说是与亚当的后代立约，这就是旧约。我们也可以从上帝与亚当后裔之间的契约反过来证明这种身体性的存在。为什么是与亚当的后裔而不是与亚当立约呢？千万不要误解为这是一个时间问题。亚当是上帝的所造之物，而亚当的后裔则是亚当的所造之物。与亚当的后裔立约是从先验到经验的标志。上帝选择立约，就暗示和承认了生养与造物这两种行为所具有的相似性，有那么一点"附庸的附庸不是附庸"，至少不是绝对附庸的意思。

最近的《书屋》有一篇文章回答对于旧约中耶和华残杀嗜血的指责，作者论述了一大串理由后甩出一张王牌："事实上，只要你承认了上帝是造物，就等于承认了上帝对于人类生命的主权"（大意）。言下之意你若不信仰上帝，上帝就根本没有杀人，你若信仰上帝，你就无法用世俗的道德去质疑你的造物。由此，"天地不仁"就从创世之前延续到了创世之后。就像和冉云飞不太一样的父母们爱说，你是老子生的，老子自然可以打你。

这是寻常的宗教容易导向世俗的极权主义的先验基础，也是寻常的教徒容易在世俗领袖面前延伸为臣服者的逻辑。一般的宗教都是到此为止的，一般宗教只有旧约阶段，而无新约阶段。所以一般的宗教下常有极权主义的土壤，只有基督教，严格说只有新约能够开出近代宪政民主的地盘。

新约是一个关于上帝的身体性正式登场的过程。通常将耶稣在十字架上的受难视为对人类苦难与罪孽的担当，但基督受难的首要意义是身体性的极端呈现，这种极端呈现使新约成为信仰背景下经验主义的立约。以后当康德将此种信仰背景从上帝名义下解放出来，其世俗形式就成为宪政民主的方向。

只有当肉身而非灵魂成为创世的标的，才可能促使超验止于创世而形成的新的，从而众生的平等，尤其是统治者（创世者）与被统治者的平等，才是可以理解的。

尽管当年创世者的后裔在当下语境中，其玉体横陈的肉身已经暴露无遗。但这种身体性最终需要一个极端的呈现，即十字架上的受难。以受难而非以征伐来开启新约的时代。从这个意义上说，受难是创世者的责任。耶稣走上十字架并不是由人类的罪孽注定的，而是上帝的创世行为注定的。

换言之创世就意味着受难。你要创世，你就早晚要准备受难。

回到丁克家庭的话题，我选择丁克，并认为我不要子女的勇气，其实胜过了出走之后的娜拉。

2002年10月14日于十陵

董仲舒的"屈君立宪制"

一、汉政权的"合法性危机"

东周数百年，天子式微，礼崩乐坏。统治者的"合法性"出现危机。诸侯便逐鹿中原，僭位而上，在一场接力赛中夺取合法性的火炬。这时的诸侯接力赛，还都是贵族与使君的游戏。选手的起码参赛资格就是公、侯、伯，也就是必须拥有那种源自血统的地位和特权。至于草莽英雄，最多只能择梧而栖，绝不敢奢望建立自主权力体系。

但在秦亡之后，经过废封建、置郡县，贵族政治与封建制度开始了退出历史舞台的进程。当陈胜敢于发出"王侯将相宁有种乎"的诘问，当项羽生出"彼可取而代之"的野心，观察历史的人自当看见，这是一个在欧洲要晚上一千余年才可能发生的变化。按照翦伯赞的说法，自乌江之役，中国的旧贵族这一阶层"已经最终从中国的历史上委蜕了"。贵族封建制下的"合法性"既已被彻底打破，古老的神权政治和源远流长的血统被中断。当出身平民的刘邦一统天下时，汉帝国的政权面临两个上层建筑亟待解决的问题。

第一、既然血统与政统合而为一的局面已经结束，既然一个平民也可以凭借时势将具有神圣来历的第一家族取而代之。那么君临天下的合法性到底从何而来？天下将如何跪拜在草民刘邦的脚下，并有高山仰止之感？除了暴力与铁血，还有什么可以拿来为至高无上的权力加冕？平民出身的汉帝国还必须解决一个悖论：我夺取天下是天经地义的，我的政权神圣无比，但是，

GAME IS OVER，你们再也不能这样了。你们不能够学我，你们再来搞我就是大逆不道！换句话说，既要证明一个现有的非贵族政权的合法性，又要堵住后来人的蠢蠢欲动。

第二、在贵族封建制下的人主，受着分封制下诸侯与各级封君的制衡，强大的地方自治既是对君权的限制，又是惹起战端的祸根。所以秦始皇不喜欢，要废封建、置郡县，将地方官员釜底抽薪，使其成为一个庞大帝国行政体系中的寄生虫，或者叫螺丝钉。让他们的物质享受仅仅与他们的职位而不是与他们的独立人格相连。这样就变为中央集权的皇权专制主义（emperorism）。然而，始皇帝作为第一个独裁者，对于手中不受限制的权力还没有拿捏的分寸，未免得意忘形，过犹不及，以致帝国早夭，天下沸腾。因此汉帝国政治体制改革的第二个任务就是在重新树立合法性之后，又如何在一个非贵族的官僚体制中解决君权的无限膨胀和肆无忌惮？

所有的问题加起来，只有一个，就是亟需一种可以自圆其说、可以深入灵魂、可以既辩证又统一的"大一统"的意识形态。用董仲舒的话提纲挈领，就叫作"《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也"。

董仲舒最终成为几乎所有春秋时期思想资源的集大成者，他像比尔·盖茨一样以儒家为蓝本，运用化功大法将法家、道家、阴阳家等的精华熔于一炉。然后"推明孔氏，抑黜百家"，慢慢将经他之手神秘化、宗教化的儒家之道，变成了包括皇帝在内的每一个中国人大脑里的操作系统。董仲舒成功解决了上述技术难题，使一个皇权官僚体制历时两千年，弥久而更新，为中国封建社会的"超稳定结构"打下了最为显要的地基。黄仁宇先生称之为"将宇宙观与政治学混为一谈"，一方面使专制皇权"合理化"，一方面借助伦理和自然律（natural law），又使之"较为温和"。

但既然是所谓"皇权专制主义"，什么样的意识形态的改造可以使得这一皇权官僚政体摆脱秦朝的覆灭悲剧，而居然坐大，成为一个专制主义者梦寐以求而求之不得的地上的"千年王国"呢？

倘若仅仅在于专制加上以儒家之德而治国，是远远不够的。我们常常一言以蔽之的"专制主义"并非是绝对的，观察历史的人自当看见，绝对的专制在历史上，正如绝对的民主，都是不曾有过的。笔者年少时也曾天真地以为，皇帝想杀谁就杀谁，想做什么就做什么。后来观察历史，其实并不是那么回事。不然万历皇帝就不会心灰意懒，在朝臣面前罢工二十年了。说中国的传统是专制主义，不过相对于欧洲而言。董仲舒的思想就是在皇权专制主义这样一个基本原则两千年不变的前提下，完成了儒家对于皇权官僚体制的不成文的"屈君立宪"。

二、总纲:屈君而伸天

"宪"者,在古汉语中含义诸多。其中有"效法于上"的意思,如"宪禁于王宫",也有"制裁制衡"之义,如"被宪者多结怨"。古代中国虽没有过对于君权的成文的制度化的限制(值得一提的是,唐代的《中书政事堂记》曾记载宰相裴炎明确规定君主的"四不准",这个四不准的内容明显来自于董仲舒"屈君而伸天"的思想影响),但事实上君权仍然受到了较大的和具有传统渊源的诸种制约。余英时的研究指出了三种最主要的对于君权的制约,通过下面的分析可以看到,其中至少两种力量与董仲舒的思想有着密不可分的关系。如果以吉尔兹关于"地方性知识"的法律相对主义的文化视点,而不依照英美普适性的现代宪法的概念去看待中国古代以皇权为主的政体,我们也可以说,儒家自董仲舒开始,便在逐步形成对于君权在理念和事实上的不成文的立宪和制约。虽然这一制约自宋代起慢慢削弱,君权对相权和对儒家精神权威的侵蚀不断加大,直至明清废中书而达到顶峰。所以余英时的看法与李慎之不同,他认为直到明太祖废相,中国的政体方可称之为"君主的绝对专制"。

下面这句话,笔者视其为董仲舒这个集大成者在汉政权的合法性危机之下,为解决上述两个难题而开出的大一统意识形态的总纲:"屈民而伸君,屈君而伸天,《春秋》之大义也。"

董仲舒运用阴阳五行学说的形而上根据,与作为政治社会哲学的儒家结合起来,就把儒家宗教化了。他回到儒家传统中"天"的概念,把这个"天"加以强调,来为新政体提供合法性的凭藉,所谓"道之大原出于天"。按照冯友兰的解释,董仲舒的这个"天",在英文中有时译为"Heaven"(主宰之天),有时译为"Nature"(自然之天)。前一种译法接近于人格化的上帝,后一种译法则接近于古典"自然法"的概念。王亚南认为儒家的"天","比欧洲启蒙学者宣扬的'自然'更多神性",我们可以认为儒家的"天"的含义,其实是介于上述两种译法之间的。但有一点值得注意,正如王亚南对于启蒙学者高扬"自然法"价值的评价一样,他认为自然法的理念"在消极方面藉此否定神,否定神定的贵族政治",积极方面则又"藉此定立新的专制官僚秩序"。董仲舒对于天人合一的强调,其意图和功用也是两重的。在我们看来,其消极的一面是解决了第一个难题:为一个平民化的皇权官僚体制重塑"合法性"金身。积极的一面则是针对第二个难题,实现对于君权的适当限制,让"天"成为皇帝效法的榜样。在这个意义上,也就是说企

图让“天”成为一种无形的“宪”法。

这个“天”，不但是自然和人类社会的创造者，而且为众生设立了一个君王。董仲舒通过“君权神授”论重新为一个平民政权加冕。“王者承天意以从事”，化为后世所谓“奉天承运”的口头禅。董仲舒提出，“受命于天，天意之所予也，故号为天子者，亦视天如父，事天以孝道也”。但如果君王张扬跋扈，不能够“视天如父，事天以孝道”犹如秦始皇呢？那么，董仲舒讲“故其德足以安乐民者，天予之，其恶足以贼害民者，天夺之”。这与《尚书》中所谓“抚我则后，虐我则仇”的理论一脉相承，是董仲舒对三代革命论的发展。

这就为刘邦“起于大泽之中”的合法性找到了根据。但是天不能言，如何得知谁才是真命天子，是上天的选择呢？《尚书》云：“天视自我民视，天听自我民听。”凡人能得到百姓的拥戴，便可视为受命于天。这等于是“成者为王、败者为寇”的理论版。所以在肯定了合法性的来源之后，这个“儒家革命论”在汉以后，就为统治者不喜，因而不彰，直到晚清才又高涨起来。

君权神授论，使这一皇权官僚体制中的统治权变得至高无上，皇帝成为九五之尊，上天的儿子和大祭司。从此君为臣纲，春秋时代那种宾主之间亦师亦友的关系已然不在。同时如王亚南所说，由于这一新生的皇权官僚政治“没有贵族政治秩序那样外部的一目了然的自然血统条件可以依据”，所以也必须“托之于天，假手于不可见、不可知的冥冥主宰，以杜绝野心者的非法觊觎”。这些都是“屈民而伸君”的内容，也是董仲舒对上述第一个政治问题的解决方式。而下文笔者要重点强调的是董仲舒对第二个问题的应对，即“屈君而伸天”的立宪。

其实君权神授论本身，一方面树立了君王的绝对权威，另一方面便在君王的脑门之上高悬了一个大象无形、大音无声的“天”。董仲舒进而企图通过将对于“天”的解释权即对于一个无形的“宪法”或“自然法”的解释权牢牢抓在儒生职业集团的手中，以实现对君权的适当限制。让君王、官僚、百姓和上天这四者，形成一个“老虎、鸡、虫、棒”相互循环的政治食物链。这个“棒”是一根“天机棒”，既可以打老虎，又会被虫蛀。所谓民意即天意。另一方面，董仲舒的理论又为儒生集团夺得了意识形态的制高权，等于是为在皇权专制主义下失去了封邑与私有财产权的官僚集团打造了一个千年不变的“铁饭碗”。

董仲舒对作为“自然法”的“天”，进行了神秘主义的诠释。王亚南认为，董仲舒开创的儒教的三个内容，即“天道观念，大一统和纲常教义”，构成了对于专制主义的最大维护。但在笔者看来，除此之外，下述几个方面恰

恰也构成了对于君权的事实上的限制：天人感应论；三统循环论；灾异论；三纲五常论；君臣离合论。

我们要认识到，专制主义并不是董仲舒的上述思想带来的，董仲舒所起到的作用是在承认既存的皇权体制的前提下，为这一体制的长期可持续性发展作出了努力。而要实现这种可持续性发展，就必须防止皇权的无限膨胀。秦朝的皇权在短短十几年时间便可以膨胀到无以复加。我们可以比较没有这一套"天道观念，大一统和纲常教义"的皇权体制（秦），和有了这一套"天道观念，大一统和纲常教义"的皇权体制（秦以后）究竟有什么不同？引用余英时的话说，"事实上，自秦、汉以后，大一统的皇帝中也并没有像传说中所渲染的桀、纣一类的暴君了，至少我们可以说昏君远多于暴君"。

事实上，自汉之后，到"五四"打倒孔家店为止，中国历史上的确再也没有出过像秦始皇这样的暴君。

三、天人感应论

汉家传统向来是霸王道杂之，所谓"内用黄老，外示儒术"。始皇帝用刑太甚，崇尚武功。董仲舒则重申孔子的以德治国，主张"重德远刑"，并以《春秋》决狱，来匡正律令严峻的弊病。但骨子里对法家和道家的理论却是多有吸纳的。法家有法治的倾向，主张人主"不淫意于法之外，不为惠于法之内"。好则好矣，但这个"法"乃是形而下的制定法，没有本体论的根基，又如何能将九五之尊的上天之子钳制在内呢？法由人主而定，这个法既不是宗教法，又不是社会契约法，也就无法对汉顺帝所言的"朕能生君、能杀君、能贵君、能贱君、能富君、能贫君"的无上威权构成任何掣肘。反过来，要是这个法真的对君王构成某种约束了，这个皇权专制主义的政体在合法性上反而有了逻辑的漏洞。所以这个法家之"法"是不能拿来立宪的，这方面首先要满足"屈民而伸君"的要求。所以董仲舒拿来规范人主的，就只能是形而上的自然法——"天"。

根据董仲舒的说法，人的行为根据，一定要在天的行为中去寻找。因为天人之间有着密切的关联，人是天的副本。"人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也"。"人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而成；人之德行，化天理而成；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。"

"天人感应论"一方面树立了君权神授的渊源，一面则假天之威，提出了对皇帝言行的要求。既然天人相应，君王便当顺应天命，为臣民的表率。行

德政以使百姓归心，使上天降下祥瑞，来为合法性验明正身。皇帝必须时刻注意上天的喜怒哀乐，按上天的意志来行事。董仲舒在《春秋繁露》里诠释天意，对皇帝甚至提出了从礼仪到举止的一整套规范。这些规范一方面彰显出受命于天的合法性和皇权的神圣性，譬如“徙居处，更称号，改正朔，易服色”等等。

但在另一方面，权力的程序性则构成了对于皇帝一举一动的制衡。譬如中国历朝对于胥吏下乡都有所限制，以防过多扰民。但对于皇帝就不能由形而下的法律来限制。这时关于皇帝出行的繁文缛节和一切具有祖宗家法性质的宫廷典仪，在事实上构成了可以最大限度减少皇帝扰民的文化力量。比如后来明清故宫天安门外的那对华表，上面的蹲兽，名“犼”，每当君王外出不归，这两只犼就劝戒他回宫，因此又名曰“望君归”。这两座华表今天已成为了现代中国的政治象征物，而它们上面“犼”的设计，其实正代表了传统文化力量对于君上言行劝喻式的限制。

《春秋繁露·立元神》中还提出了如此详尽的要求，“故为人君者，谨本详始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精养神，寂寞无为”。要皇帝们都达到董仲舒的要求，等于是叫他们挥刀自宫，恐怕个个都要逊位做太上皇去了。但是，我们看到，董仲舒对于皇权的全方位包装，毕竟在尊君的同时实现了一定程度的“屈君”，并且巧妙地做到了寓抑于尊。上述唐朝宰相裴炎提出的关于政事堂议事规则中皇帝的“四不准”，这种底气说到底还是从董仲舒那里开始的。

四、三统循环论

战国邹衍用“五德始终说”的历史循环论，来解释朝代的兴亡绝续。所谓每一个朝代都代表五行中的一德，如黄帝尚土德、夏尚木德、殷尚金德、周尚火德。五行相克，循环往复。董仲舒在此基础上将“五德”简化为“三统”，即：黑统、白统和赤统。夏朝是黑统，商朝是白统，而周朝则是赤统。也是循环往复。冯友兰先生曾以此为由，说“法西斯主义正黑统，资本主义正白统，共产主义正赤统”。

三统循环，但是“天不变道亦不变”，上天还是那个上天，只是更换了代理人。这既为后来的朝代更迭留下了余地，也为频繁的天命转移限制了条件。今后无论怎么变，皇权专制主义的政体及其合法性可以一劳永逸，董事长不管是谁，儒生集团都是管理层。换句话说，每一个朝代都是一届董事会，再好也要换届。这就为一朝一姓的绝对皇权加以了限制。“铁打的营盘流水



的兵”，千载万代，其实都是操纵在儒家集团的手中。

董仲舒的目的，就是又要“尊君”，又要在一定的程度上“虚君”，并使儒生集团成为帝国的经理人和上天意志的真正的解释者，在俸禄制下形成一个如韦伯所说的即使“拥有绝对权力的君王”也要“一筹莫展”的官僚体制。所以钱穆认为，在这样的读书人控制的政府下，虽然有一个皇帝，按近代的主权理论看，我们却不能说“唐朝的国家主权在李家、宋朝的国家主权在赵家”。

五、灾异论

所谓“天人之征，古今之道”。董仲舒好谈“灾异”。喜以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行。什么叫“灾异”呢？董仲舒解释说，“天地之物，又不常之变者，谓之异。小者谓之灾。……灾者，天之谴也；异者，天之威也。凡灾异之本，尽生于国家之失”。

《春秋》之中记载了大量的天象变化和自然灾害。如“日蚀、星陨、有虫或山崩、地震、夏大雨水、冬大雨雪、陨霜不杀草”等等。董仲舒将之神秘化，认为可以“以此见悖乱之征”。“灾异论”也是从天人感应和阴阳家理论中推演而出的。这是假天之威对于皇权的最大制衡。人间君王的政治过失必然使天生气、发怒，通过自然界的灾异发出警告，要人主改正错误。臣下亦可借灾异之征，予以规劝。更重要的是灾异将会在民间造成恐慌和怀疑，影响安定团结的政治局面，使政权的合法性遭受打击。

董仲舒喜谈灾异，这也造就了汉朝的一种时尚，以至于后来发展为谶纬迷信之滥觞。虽然他本人曾因推演灾异而被交从吏议，分当处死，后被赦免，从此终身不敢再谈灾异。但自他之后，灾异论在民族文化中的影响根深蒂固，对皇权的绝对性带来了一定的打击。有多次的朝代更迭更是利用了这一传统，比如王莽、刘秀和公孙述先后都利用了谶纬之说。谶纬虽在隋炀帝时全部禁绝焚毁，但其政治学的影响却一直留存。

当代科学哲学中有一个“测不准原理”，它认为：探索历史的起源与因果几乎是不可能的，因为“蝴蝶的翅膀”的微微一次颤动，宇宙历史都可能因而呈现出另外一种面貌。在另一个遥远的地方或许就有一场火山爆发。这与董仲舒“天人感应”相互影响的灾变论似乎有些暗合之意。肉食者的倒行逆施，与京师附近的大地震真的有或者没有丝毫关联吗？

无论如何，借此来“屈君”，果然是极有创意。

六、三纲五常论

先前孔孟认为社会有五伦，所谓君臣、父子、夫妇、兄弟和朋友。董仲舒择其要者定为“三纲”：君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。君（政）权、父（族）权、夫权，再加上一个神权，就是毛泽东所讲的“束缚中国人民特别是农民的四根极大的绳索”。再将儒家张扬的五种德性（仁、义、礼、智、信）合为“五常”，常者，不变也。

这个“三纲五常”历来被视为皇权专制主义的根基。但是细细看来，在专制之外，它也一样有着好比虚君立宪的功用。虽然说是君为臣纲，但却是天下之道中的一维而已。在董仲舒开出的“三纲五常”中，并没有绝对的至高无上。在“三纲”里，尤其是这个“父为子纲”，引出一个“孝”字。所谓家国并举，忠孝相通。国是家的扩大，忠亦是孝的延伸。所以在逻辑上，“孝”倒是“忠”的前提。更何况皇帝亦是“天”的儿子，首先也要“事天以孝道”。这样，就在意识形态上造就了两元分离的局面。以孝来对抗忠，在历史上也成为了对皇权产生制衡的一个有力途径。比如儒家官僚们每逢大孝，按孔子的规矩丁忧三年的制度，就反映出私人义务对于国家义务的侵占和优先。美国学者布迪和莫里斯对清朝一百九十个典型案例的研究中指出，出于对“孝道”的维护和对于宗法家族力量的妥协，“法律允许犯罪人在特定情况下存留养亲”，这样的情形在全部案例中出现了七次之多。

从“孝”字义引出宗法家族的势力范围。在两元分离的意识形态下，官僚集团虽然失去了封建制下的经济实力和地方自治，但在民间社会，却凭藉宗法家族的实力形成了与政治国家的某种对峙。在现代社会属于公共权力范围的事务，有相当大一部分留在了家族内部，没有让渡给皇帝。如从这个角度说，皇权亦不是真正至高无上的。即使在其最为强大的明清两朝，也不得不对于宗法家族势力范围的合法性予以承认。政治国家虽然不断在政权下移，但始终没有能够到达县城以下。以黄仁宇的观点说，这是因为“不能在数目字上管理”，便只有借助于宗法家族和儒家教化，实行事实上的有限度的地方自治。因此经济学家盛洪等人甚至认为，中国古代就是一个经济自由主义的国度。王安石变法，其实质是要扩张皇权，加强皇权对社会经济的干预力度，他的失败，从董仲舒开始其实就已经注定了。

再说“五常”。康德有云：“有两样东西，我们越是思考，越是对此充满敬仰。那就是我们头上的星空和我们内心的道德律。”董仲舒的“五常”，也就是在天人感应的星空之下，把儒家的道德教条形而上化和宗教化了。

"仁、义、礼、智、信"在孔孟那里，不过是世俗的道德，与头上的星空无关。在董仲舒手中，这才获得了本源，成为体现"天意"、"天志"的自然法。这个"五常"，在后世儒家的价值排序中其实是高于皇权的。虽然君为臣纲，君叫臣死，臣不得不死。但人主的发号施令，一样要受到"五常"的约束。否则，其统治的合法性一样要受到怀疑和削弱，并为儒生集团所不齿。换句话说，皇帝虽然可以想杀谁就杀谁，但却要为此承担极大的政治风险。

董仲舒将三纲并列，将"仁义礼智信"抬举为亘古不变的"道"，就是在"屈君而伸天"，而且将这个抽象的"天"阐释为具体的儒家教义。这就一方面把儒家意识形态化了，成为与天地同寿的国教。一方面为皇权划出了体制和逻辑上的禁区。甚至在抽象的意识形态上实现了"三权分立"，即政权（皇权）、族权（地方自治权）和夫权（私法空间）的分立。

观察历史的人自当看见，从汉朝到清末，两千年间，皇权对另外两种权力的侵蚀基本上保持了较缓慢和温和的势头，几乎没有过猛烈的扩张。比如宗族内的司法权，在欧洲，早在古罗马时代，《十二铜表法》就开始了国家权威对"家父权"的介入，一个人的公民的身份渐渐替代了他在家族内部的身份；到了查士丁尼时代，已经完成了家族成员各自的财产私有化。大量的个人权利和大量的财产从"家族审判"转移到了公共法庭的管辖之内。政府逐渐在私人事务中取得了在国家事务中那样的权威。这一过程，也就是"公法"与"私法"的观念形成的过程。而在中国，宗族内的财产权直到近代还是铁板一块，宗族内的司法权依然盛行。虽然在立法上迟至宋朝，才开始了对于家族内部司法权的干预，比如禁止血亲复仇和祠堂审判。但一直到清末，家族内的司法权其实一直在司法实践中都是得到政府宽容的。韦伯曾经提到一个一八八二年的案例，一个喝醉酒的儿子动手打斥他的母亲。这个母亲便雇了几个人将儿子捆绑起来，不顾参与众人的苦苦哀求，将之活埋。此案报官后，参与的众人因行为欠妥受到惩罚，而这位母亲却完全没有受到任何来自国家的处分。韦伯由此认为，"孝"在特殊情形下优先于一切，甚至包括优先于对君王的服从。

再如"亲亲相隐"的原则，也意味着族权（父权）对于政权（皇权）的占先。董仲舒极力鼓吹"《春秋》决狱"，在一个养父藏匿杀了人的养子的案件中，董仲舒以"《春秋》之义，父为子隐"为由，断其不当坐。这一做法受到统治者重视，汉宣帝四年下诏正式确定了"亲亲相隐"的司法原则。到唐代，相隐的范围又扩大到了"同居相为隐"。事实证明，直至晚清，皇帝也从来没有成功地把司法权从宗族手中完全拿过来，"君为臣纲"也从未成为过压倒其他一切价值的独尊的"绝对真理"。董仲舒提出的"三纲五常"，和其他的

"屈君"措施一样，在历史上有效防止了皇权专制主义在废封建兴郡县之后的无限扩张。谭嗣同说中国"两千年之政皆秦政也"，毛泽东亦说"百代皆行秦政制"，其实应该说两千年之政都是汉政才对。

七、君臣离合论

在限制君权的同时，董仲舒致力于为丧失了封邑的儒家官僚们争地位。能够拿来争的砝码，无非就是知识和道德的优势。董仲舒要搞的，也就可以称之为"知识政治"和"伦理政治"。比如上述对于皇权及皇帝本人的包装，就是一套繁复的知识体系。这是一套可以为权力加冕的知识体系，是牢牢掌握在儒生职业集团手中的饭碗。以董仲舒本人为例，他遭公孙弘陷害，而为胶西王之相，后因惧获罪而辞官归家，从此一心著述。但是朝廷每逢大事，都仍然要派使者和廷尉张汤去其家中询问礼仪典制。"抑黜百家"之后，既完成了意识形态的大一统，使儒家一举成为国教，同时等于保证了儒生们的就业特权和对帝国人事组织系统的垄断。汉朝"立学校之官，州郡举茂材孝廉"的人事制度也是董仲舒发起的，成为以后隋唐兴科举的先声。

余英时认为，对君权的最大限制就来自于儒家的传统官僚体制。这一官僚体制在人才上的肇始，是董仲舒在建元元年的献策，即"立大学以教于国，设庠序以教于邑"。而这一体制在理论上的肇始，则来源于将"屈君"和为儒生争地位完美结合的一个理论，即董仲舒关于君臣之间的"两权分离"论。两权者，所有权和管理权也。董仲舒的企图，虽不能造就像英国那样皇室与政府在制度上的明确分离，但却在事实上慢慢造就了一种类似于现代股份公司中的"内部人控制"局面。

用董仲舒的话说，就是"君臣离合"。君王取法于"天"，人臣取法于"地"。取法于天者，就要"高其位"而"藏其形"，意思是深藏不露、光说不练。取法于地者，则要"暴其形、出其情以示人"，意思是站在前台、总理大事。君臣各守其道，谓之"离"，君臣相互配合，谓之"合"。（《春秋繁露·离合根》）

董仲舒运用这个理论来解释《易》中的"负且乘，致寇至"一句。他说："乘车者，君子之位也。负担者，小人之事也。此言居君子之位而为庶人之行者，其患祸必至也。"（《天人三策》）意思就是说，如果董事长又兼CEO，两权不分，离合不当，就要遭受失败。

这也就是要"专家治国"。要让儒生成为帝国的职业管理层，甚至在一定程度上，让管理层来控制皇权，而不是让皇权来凌驾管理层。老实说，这一



点在中国历史上直至宋代之前往往是做到了的。在大一统的皇权专制之下，权臣把持朝政、蒙蔽圣听、羽翼丰满，但并不企图取而代之。这种事实上的"虚君"是中国皇权专制主义政体的一大特色，几十年就要来一次。而在欧洲中世纪，却很少见。尤其是在唐朝，中书省和门下省组成的"政事堂"成为事实上的最高国务机构。中书负责拟旨，由皇帝拍板，再交门下省审议，同意则"副署"，反对则"涂归"。虽然并无成文之法，皇帝的"圣旨"要由宰相签字才上算，却成为不成文的"自由大宪章"。直到相权低落的宋朝，开国时太祖欲派赵普为相，因为当时宰相空缺，找不到人"副署"，朝臣依据以往的先例提出各种权宜之计，最后决定由开封府尹赵匡义副署。而到了南宋快亡国时，宁宗皇帝常常不顾体统，随时颁布手令，称为御札。这种时候竟然都还引起群臣激愤，说事不出中书，是为乱政。道统更迭之际的人事任免，皇帝尚且不能乾纲独断，可见不成文的"屈君"传统已成为彰显皇权"合法性"的重要证据和支持。即使在明朝废相之后，权分六部，皇帝的秘书处（内阁）却迅速蹿红，宣宗之后，时人便说阁臣无宰相之名而有宰相之实。清雍正又绕开内阁，设军机处，那么军机大臣也便逐步成为事实上的相。事实上，无论君权如何打压相权，"终不能完全禁绝相权的潜滋暗长"。其原因便在于儒家这个职业经理的官僚体制已经坐大。假设我们将汉以后的历朝皇帝（开国之君可以除外）组成一个"董事长队"，而将历代宰相权臣组成"CEO队"，比实力、比人气、比业绩、比政治权谋、比历史地位，恐怕无论哪一项这个"董事长队"都要稍逊风骚，甘拜下风。所以有人甚至得出结论说，"皇上百分之八十都是冤大头"，而这还是专门针对皇权专制最集中的明朝而言。

主张君臣离合和专家治国，就有点当年莫尔法官拒绝英国国王听审的味道了。董仲舒主张"《春秋》决狱"的目的在于，既让《春秋》所蕴含的"仁义礼智信"的自然法则高高超越于皇帝的制定法之上，又让对律法一窍不通的儒生们可以扬长避短，使司法向着儒家的知识方向专业化。也有点绕着圈子对皇帝说"不"的意思。"《春秋》决狱"在今天看来似乎是与司法的专业化相反的，但在当时却首先意味着司法的专业化。北魏世宗改制，效仿"《春秋》决狱"，"诸有疑案，皆付中书，以经义量决"，从此改变了"坐王庭，决辞讼"的状况，就是这种司法专业化（儒家化）的体现。

尽管在理论上皇帝可以过问和改判任何案件，但事实上司法权从此基本上掌握在了政府而非皇室的手中。布迪和莫里斯研究的一个清朝案例中，嘉庆皇帝想减轻对于被告的处罚，但刑部顽强地坚持认为，此案没有先例可循。结果皇帝不得不下了第二道诏书，表示同意原判。

从皇权专制主义的角度说话，两千年间，的确存在着严重的"内部人控

制"问题。

如果说董仲舒的《春秋繁露》等于是中国儒家的一部《自由大宪章》,的确过于夸张。但所谓皇权专制主义政体之所以能在吾国赓续两千年之久,没有事实上对于皇权扩张的种种限制,是绝不可想象的。重申本文开端的一句话:"绝对的专制在历史上,正如绝对的民主,都是不曾有过的。"

董仲舒有把儒家宗教化的倾向,他的"屈君"一靠假天之威,二靠儒生官僚集团的内部人控制。不论他的主观意图如何,这些理论的的确确堵住了皇权的过分扩张和残暴。从这个角度,笔者称之为一种"屈君立宪"的努力,显示一种褒扬。这个"宪",就是作为自然法则的"天",具体就是以《春秋》为代表的儒家教义。但董仲舒仅仅迷恋于阴阳五行、灾异推演这些形而下的怪力乱神,无法为一个缺乏终极关怀的世俗文化带来真正的宗教化,也就无法真的实现政教分离和对于皇权更加有效更加制度化的钳制。失去私有财产权和封邑的帝国官僚们,在皇帝面前玩的一切权谋和理论上的花样,都不过是没有独立财产权作为依靠的微不足道的狡谲,不可能对专制主义有实质上的矫正。对于君权的制约程度在历史上也就常因人事而异。

董仲舒在树立一套进行思想控制的大一统的意识形态上,在承认并且膜拜这种权威的同时,借助意识形态对现实的专制力量所企图进行的种种制衡上,都是颇有创意的,对于今日走向法治化的政治格局也不是全无启发。

列文森在对儒教中国的研究中,指出儒教与君主制之间"存在着基本的对立"。儒教及其官僚集团在支持帝国和皇权的同时,又常常表现出极大的离心力,皇权也因其离心倾向而常常排斥儒家官僚集团的力量。列文森引用尼采的话说,"几乎所有的政党都懂得,为了自我生存,就不应使反对党失去所有的力量",他认为正是这种儒家与君主制之间"既彼此吸引,又相互排斥的张力",使中国的君主制保持了长盛不衰。而这种张力最终的丧失,构成了君主制度瓦解的根本因素。

中央集权与中央集才

读钱穆先生的《中国历代政治得失》，想起刘大生先生先前的一个观点，即废省废县，改五级政府为两级政府的宏愿。中国历史上中央集权的发展，皇权对相权的侵蚀，都是与地方行政不断地繁复与膨胀、中央到地方的政权级别不断地增添成一正比的。明末以后，顾亭林在《日知录》中痛定思痛，认为但凡地方政治干得好，天下就太平。反之则大乱。他说：天下大治，则小官多，大官少；天下大坏，则是大官多，小官少。如何是小官多，大官少呢，就是先要相当程度的地方自治。如何是大官多，小官少呢，则是节节高升的中央集权。

两级政府在中国是不曾有过的。秦汉以来，多数时候的政权是三级。比如汉代沿袭秦制，在中枢之下，用郡、县制。全国有一百余郡，每郡辖十到二十县，共计差不多一千一百至一千四百个县。县又分两种，万户之上称大县，牧官曰令。万户以下是小县，牧官曰长。好像今日之市级和县级县。汉代的地方政府自治权较大，郡太守就相当于是省部级了，和中枢的九卿同级别（二千石）。朝廷也只是任命郡县长官，整个地方政府其他人员的组成中央都是有所不为的，由太守县令去自行“辟署”（也就是组阁）。但即便是如此，这个名义上的三级政府由一个大官少的中枢来管理小官多的地方，还是捉襟见肘的。因此有汉一代把全国划分为十三个大区，各派一个刺史，归三公中的御史中丞统辖，负责对地方的调查考核。这个刺史一开始只不过也是俸禄六百石的小官，也不长驻地方，算一个特派稽查员。但我们看到，就是这个刺史制度，慢慢演变成了后来的行省。

汉代的地方政权，是最简约的。到了唐代，一方面中枢越来越繁复（大

官多了），另一方面地方也繁复起来。唐的州县制，名义上也是三级政府。但州已经增至三百五十八个，全国共计是一千五百七十三县。也就是说县一级增加无多，而与中枢之间的纽带却增加了两倍有余（大官多了）。三百五十多个二级政府实在是管不过来，也就如汉一般，将全国划为十个道，各派一名监察御史，后来称为观察使。这时候的观察使已经不比当年的小刺史，小官慢慢成了大官，小鬼终于升了城隍。这时的观察使开始长驻地方，名义上是中央官员，实质上则成了州之上的一级政府。这时的地方政权事实上已经是三级政府了。地方政府级数的增多，也就意味着中央集权的加强，和对于地方自治权力的慢慢收缩。官员的任命权开始集中于吏部，也不再允许地方长官自行辟署。

不然要那些大官来做什么。

按钱穆先生的说法，地方行政是一代不如一代。宋朝地方也是三级，最高一级称为“路”，先是十五路，后来扩到二十余路。每一路有帅、漕、宪、仓四个长官。地方官需要巴结的人多，就越来越难做。再到金、元，事实上的省级机构进而一变，正式的行省制度终于确立。名正言顺之后，所谓行省慢慢也就成为坐省。所以刘先生说“在中国历史上，绝大多数时间里都没有省级地方政权建制”其实是不确切的。再到明代，把全国划为十三个“省”（承宣布政使司），这个“承宣布政使司”的称呼作为地方最高一级的政权区划，实在是不伦不类的，后来就通称为省。省长就唤做“布政使”（从旁还有其他二司）。省以下又设“分司”（好像我们以前的地区行辕），而县以上又有府（好像我们的市），这样子光是地方政权就有四级，县、府、分司（清代称道）和省。何况布政司之上还有总督巡抚。明代的总督巡抚还只是临时委派，一般不常设，派出的官员都带着都御史的头衔，表明是中央的特派监察员。而到了清代，总督巡抚便慢慢成了常驻机构，一个省一个巡抚，一个总督辖二三个省份。这样算起来，从汉代到清代，三级政府居然就扩大化为七级政府。

一县之长，被压到了官僚体制的最低层。唯一的机会是天天向上。刘先生认为减少地方行政级别，可以减少腐败，这个观点与钱穆先生的看法倒有相似之处。钱先生认为，上下级别太多，权力集中于中枢，使得地方官地位低下，不安于其位，皆怀有“五日京兆之心”。升迁不易，便有了清浊之分。一切经营都集中于官场，韦伯称之为“政治资本主义”是也。

我们看到，地方政权的级数不断增加的过程，就是中央集权不断强化的过程。从汉代的二级地方政府算起，那些后来新增出的地方政权从哪里来呢？都是从中央派出的监察机构慢慢演变而来。所以重要的不是改为二级政



府或者二级政府，重要的是政府权力的架构和合法性的来源。在一个自上而下的垂直体制下，当地方的行政权来自于中央的授予时（比如在皇权专制主义体制下），我们看不到什么办法可以保证地方自治，保证地方政权不断被越来越多的"大官"所挤压，保证地方的发展可以成为抑制中央集权倾向的力量，反而使地方政府建制的级数有了天然的增长倾向。所以重要的不是立法者预先的建制安排，而是如何去抑制一个集权化中央的这种倾向。

但在另一方面，当地方政权的架构上升到省一级甚至省以上的所谓大区一级（比如唐之节度使，清之总督）时，在特殊的情形下，日益膨胀的地方可以成为颠覆中央集权甚至颠覆中央政权的力量。如刘先生所说，"满洲政权最终是被各省独立运动消灭的"，唐的灭亡也是如此。但这种所谓颠覆的作用，也可以是良性的。地方主义有一个好处，就是在宪政不健全的情形下，对中央集权有一种消解和抗衡的作用。民主首先是从地方自治开始的。地方的自治和发展如果可以在一个渐进的有渠道的体制下，就可以慢慢积累与中枢进行博弈的能耐，从而最终改变整个政治国家的权力架构以及合法性的逻辑。最终让一个大一统的集权化的中央成为宪政体制中接受地方让渡权力而组成的"有限政府"。

中央集权的加强，还带来一个"中央集才"的结果。不仅是地方官们瞧不大起羁官几千里外的地方职务，就是一般人才也不再安分于地方。京师作为全国政治、文化、财政各方面的中心，吸引全国的人力、财力从四维向中心聚集。魏晋陈群始创九品中正制，全国的读书人都往中央跑，慢慢造成地方人事懈怠，风俗文化不振。科举制所谓将天下英才尽收彀中，也加剧了这一倾向。大官越多，小官越少，则精英都集中于高层。再加上财政的集中。唐代的安史之乱，两京皆失，而地方还算人才济济，州郡殷实，所以到处可以各自为战，倒转乾坤。而到了宋代，金兵一旦攻破汴京，中枢一跨，全国就顿时瓦解，一败涂地。

这种局面归根到底，还是与政治权力的框架和合法性来源有关。在联邦权力来自于地方让渡的美国，我们就看不到全国的人才都往华盛顿跑。摩梭人杨二车女士讲到自己当年在上海时对于进北京的向往，她说，你在上海干得再好也没用，只有到了北京，才会让家乡人感到自豪。北京，不是意味着几个上海或其他城市加起来的总和，北京是独一无二的。

这是一种典型的中央集才的文化向心力。我们看到，尽管改革二十年来，地方经济已经达到了传统体制下最大可能的自治能力和财政的殷实。但在文化上，大多数的省份还是贫瘠的。一个个动辄像欧洲一个甚至几个国家那么大的省份，拥有与其地大物博极不相称的地方文化艺术水准。我们以前

常说香港是文化沙漠，其实全国除了北京、上海二三子以外，绝大部分省市倒是真正称得上文化沙漠。人家一个弹丸之地可以养出几百个影星歌星和畅销书作家，我们除了离开地方去首都或在全国范围发展的人才，本地的文化无论严肃的还是流行的，都实在是拿不出手。比如四川泱泱大省，养区区一本“四川文学”，都是羞死先人。

只有中央政治家，没有地方政治家，是不正常的。让一个像别人一个国家那么大的地方（一个省或一个市）鼎盛起来，应该成为一大批政治精英毕生的追求。

我现在只看地方台的新闻报道。我喜欢听李伯清讲评书散打，胜过了喜欢姜昆、牛群的相声。我觉得这些都是挺好的事情，因此觉得自己的想法还是挺有前途。

改革的方向，就是要创建一种让更多的精英、财富和文化留在地方的制度。

2001年7月12日于包家巷

从"私臣"到"公仆"

秦汉之际,废封建而置郡县,所谓"化家为国"。原有的旧贵族纷纷倒下,唯有一家成为九五之尊。封建制下,封建主依靠家臣进行管理,是为"私臣"。化为政治国家之后,官僚体系慢慢形成,朝廷所设之官职,是为公职,虽然名义上皇帝对于人事任免有最终的决定权,任命亦以皇帝本人的名义发出,我们却不能再简单的视其为一种以皇帝私人为雇主的雇佣关系了。虽然在皇权专制主义(李慎之)之下,有着"君叫臣死,臣不得不死"的威权,但依据儒家的教义,国家官员也并不能简单的视为仅仅对皇帝一个人负责。

余英时认为,"由私臣转化为公职是历史上官僚制度发展的形态之一,中国自战国以来即有此转化,自秦汉大一统而益为显著"。钱穆先生从汉以来的官职称谓上曾经分析了这种转化的痕迹,最明显的是宰相制度。按余英时的说法,宰相制度的演进分为三个阶段,即秦汉的三公九卿制,唐宋的三省六部制和明清废相之后的内阁制。单单就"宰相"一词看,所谓"宰",本是封建时代负责贵族家庭祭祀的家臣,由于祭祀一事的至关重要,当时天子诸侯乃至一切贵族公卿家里的管家,都叫做"宰"。而"相"者,与"丞"一样,副贰之义也。所谓"丞相",字面上理解就是副官,如今日结婚时的伴郎伴娘,便俗称"傧相"。封建时代封君们的管家,习惯上在内称"宰",出外则称"相"。

三公中的"御史中丞"一职,这个"中"是指皇宫当中,中丞就是大内的管家。字面上看也是一个"私臣",却由此发展出中国历史上有名的监察台谏制度。再有"尚书"一词也是如此。汉代时皇帝有六个"私臣",称为"六尚",分别是尚衣、尚食、尚冠、尚浴、尚席和尚书。尚书等于是一个大内的秘

书，结果后来却出宫去发展成国家的政府骨架。

英国的官僚制度也是循着这个途径来的，使政府逐步脱离于王室。这个过程比我们晚得多，却比我们来得操切。Chancellor本来也是一个私臣，是为英王起草文书和保管王印的人，类似我们的尚书或者中书。十三世纪后慢慢转化为政府的公职，成为大臣之首，即首相。办公既然繁忙，以后便搬出宫去，从宫廷中分化出来（我们直到清朝，中央政府的办公地点都在紫禁城内）。到了爱德华三世（1327–1377），首相府正式成为独立的政府机构，英王绝不能再视他为私臣了。令人兴奋的是，英国的政府从王室中一旦独立出来，就从此不再受到王权的横加干扰。背后的原因也很简单，就是有封建贵族撑腰。贵族与王权之间的对抗和妥协，使得一个独立的政府终于成为可能。

归结到一句话，没有独立的财产权，就没有可以终于独立于君主个人的政府；也就没有真正的和彻底的从“私臣”到“公仆”的转化。

而废封建置郡县之后的官僚制度，最大的害处并不是消灭了贵族，而是消灭了一种传统的、构成社会多元化的力量。这等于取消了在“皇帝”或者“国家”之外的独立的财产权。这是釜底抽薪，其他方面的任何独立就都成为无源之水。在一个金字塔结构当中打击了中层，也就等于打击了整个下层，使一个社会渐进的民主化失去可能。

尽管相比之下，中国历史上从“私臣”到“公仆”的转化未免令人沮丧。但即使在一个所谓皇权专制主义的传统中，借助于儒家的伦理力量和一个庞大的、足以“令一个拥有绝对权力的君主也要一筹莫展的”（韦伯）官僚集团，中国历史上的政府和皇室，依然在事实上实现了适当的分离。尼采的名言，“几乎所有的政党都懂得，为了自我生存，就不应使反对党失去所有的力量”，这句话并非一种警告，而是对于事实的描述。我们可以反过来理解，一个体制如果可以长期较稳定地生存，那么这一体制中必然存在反对的力量。列文森就认为儒家与君主制之间存在着基本的对立关系。而且在近代，正是这种对立关系和张力的消失，而不是简单的暴力革命，才造成了根深蒂固的君主制彻底失败。

按照钱穆的观点，汉代到唐代，中国政体中的皇权都在事实上受到政府的有效钳制。政府职位从“私臣”到“公仆”的转化已经体现出针对皇权的某种离心力。尤其是在唐朝，中书省和门下省组成的“政事堂”成为事实上的最高国务机构。中书负责拟旨，由皇帝拍板，再交门下省审议，同意则“副署”，反对则可以“涂归”，亦称“封驳”。虽然并无成文之法，皇帝的“圣旨”必须要由宰相签字才上算这种习惯，却长期以来形成一条不成文的“自

由大宪章"。直到普遍认为相权低落的宋朝，开国时太祖欲派赵普为相，因为当时宰相全部空缺，找不到人"副署"，无法颁布敕令。朝臣依据以往的先例提出各种权宜之计，最后决定由开封府尹赵匡义副署，才敢把圣旨发出去。又到了南宋快亡国时，宁宗皇帝常常不顾体统，随时颁布手令，称为御札。这种末途时候竟然都还引起了群臣的激愤，说事不出中书，是为乱政。道统更迭之际的人事任免，皇帝尚且不能乾纲独断，政府与皇权的分离不能不说是较为明显的。所以余英时认为，中国的专制主义，只能从明清开始算起。

再举一个例子，这个例子是财政上的。上述英国"由私臣转化为公职"的过程中，最早从王室中独立出来的官职就是"财政大臣"（chamberlain）。这一职位本来也是英王私人的账房先生，他的独立显示出王室财政和国家财政的分离。我们老百姓都明白，分家首先就是分钱，钱不分开，而说什么什么要分开，那等于糊弄人。一个在钱财上将君王和国家分得清楚的体制，就是一个私有制的君主制。

中国历史上是否有此分别呢？肯定地说，自然是有。汉代的皇室财政和国家财政就分开了，一个政府的财政部长，叫做大司农，一个皇帝私人的财政部长，叫做少府。从此以后直到清朝，这一财政上的分别都是泾渭分明的，皇帝厚着脸皮动用政府财政的事，当然也是时常发生。因为在君尊臣卑之下，皇帝的权威只有习惯上和事实权衡上的制约，并无法理与逻辑上的禁区。但是名分定了，总归是一件好事。

至此，我们可以论定，一个政体不管叫做君主制也好，叫作共和制也罢，若是连国家财政都不能够与执掌国家的人或集团有所区分，那么下面的官员职位，无论是国家选拔，抑或是私相授受，是私臣乎，公仆乎，也就实在不好意思讲了。

2001年8月12日于包家巷

乡镇的自治和限政：步云直选之后的前途

防止权力变得专断的，不是权力的来源，而是对权力的限制。

——哈耶克

二〇〇二年冬至我第一次去步云乡。在遂宁火车站与“中国第一直选乡长”谭晓秋碰面。恰巧当天下起了一场遂宁市十年不遇的雪。这位谭乡长面庞方正，人过中年，神情略微内敛。这种敦厚的内敛既是其早年军队生涯遗留的气质，更多则是四年直选乡长的宦途反复打磨的结果。这种打磨与一般领导干部宦海沉浮的经历有相同一面，也有迥然的不同之处。从去冬到今天春天SARS疫情爆发之前，我前后三次去遂宁和步云采访调研。据我了解观察，谭晓秋个人的官场命运，在这场持续的乡长直选的农村政治改革尝试中承受着极大的重荷。但这并非像一般媒体甚至他本人宣扬的那样，是所谓直选的“民意压力”带来的。以前当官只需向上面负责，现在因为有了选票、有了面对面的承诺就要向老百姓负责了。这就给当选的官员带来了“民主”的政治压力和责任。[①]这种意在鼓励农村民主进程的善意说法夸大了乡长直选的实际效果。这种夸大掩盖了步云在直选之后乡村发展面临的甚至更大的困境，降低了亟需进一步制度配套改革的必要性，同时这种看法对于民主和“政治文明”概念及前景的理解也流于表层和理想化。

---

① 这方面的主要研究可参见“中国选举与治理”网站“步云直选”专题，以及黄卫平主编《乡镇长选举方式改革：案例研究》，社科文献出版社2003年2月版。杜钢健《乡镇长直接选举改革研究》，载蔡定剑主编《中国选举状况的报告》，法律出版社2002年12月版，大部分研究者对直选给当选官员带来的民意压力和对政府行政行为的正面影响都持较乐观甚至有所夸大的观点。

谭晓秋是一位极其能干的基层官员，这是他那些在两次选举中落败并在我采访中对他颇多微词的"政敌"们也坦然承认的。我在步云八个村随机访谈的近百名村民，其中不乏有人因个人际遇而对乡政府充满敌意和完全的不信任。但在谭晓秋很能干、会办实事这一点上，他们也会悻悻地予以承认。因为几年前步云乡是遂宁市最边远荒僻的一个乡，一个不通车、不通电视、不通手机信号的乡。目前场镇规模几乎扩大了一倍，有了五公里的柏油公路、集中化的农贸市场，闭路电视系统等等，简单地说步云有了翻天覆地的变化是并不为过的。但这种变化真是因为"直接民主"产生的民意压力所致吗？乡镇的"直接民主"真的具有一种点石为金的效率？事实上，步云乡长直选并非像一些媒体所讲出于农民自下而上要求民主的呼声，所谓"他们穷怕了，所以直选乡长"①。乡长直选其实是遂宁市中区部分有魄力的领导拍板选定步云进行的一场大胆试验。而谭晓秋正是有魄力的当地领导慧眼看中的人选。

一、制度冲突：选举与组织人事

从理论上讲，直接选举并非一种最有可能筛选出杰出领导人的选拔方式。民主选举与官僚或公务员系统的人事制度相比，前者的优势和目标也主要不在这里。如果将乡长仅仅看作一位科级干部，那就仅只需要人事制度的良性运作。而现在如果需要直接选举才能保障这一职位的效率和公正，就意味着整个人事组织制度的失败。而人事制度是绝不可能完全靠直接选举去替代的，那么剩下的职位怎么办？问题到底出在哪里？是上一级党政的人事制度在整体上面临改革，还是乡长这个位置必须拿出来通过直接的民意进行选举？而选举出来的乡长到底是一位乡村领袖呢，或者仍然只是政府人事系统中的一名科级干部？

"中国第一直选乡长"恰好是一位精明能干、众口称赞的官员，这并非一种必然，而是步云乡长直选试验的一种幸运。谭晓秋在某种程度上的憔悴和民意无关，而和直选改革这件事有关。严格说是与单枪匹马的直选改革夹在组织人事制度、夹在整个乡镇政治制度当中不上不下的困境有关。在火车站第一次与他谈话时，他正为西南某报对他的一篇"正面弘扬"的新闻报道而焦头烂额②。这篇报道引起了领导层的不满和批评。说这不满与他个人几

---

① 周锐鹏《他们穷怕了，所以直选乡长》，《新加坡早报》1999年11月4日。

② 余勇《直选乡长不辱使命，全乡70%村民进小康》，载《华西都市报》2002年11月25日。

年成为当地政坛出尽风头的人物有关也许是不太公允的。领导层对他的批评主要还是出于对“乡长直选”这件农村民主改革试验,在政治上尚未得到官方高层正式认可的顾虑。二〇〇二年初第二次乡长“直选”是在全国人大常委会对直选突破选举法明确表态不予支持之后进行的,采取了直接选举“乡长候选人”上报市委组织部批准,再由乡人大投票选举的变通办法。而最后的人大投票也在观望中一再推迟,直到《四川日报》发表百岁老人参加乡长选举的照片,被当地政府视为省委和舆论的公开表态才放手进行。

从二〇〇三年第二次选举结束到现在,遂宁市领导层和谭晓秋本人一直处在观望和保持低调之中。“中国第一直选乡”这张牌能不能大张旗鼓地打出来,他们心中是没有数的。谭晓秋则更多地充满对个人仕途的担忧,他已经明显露出疲态。一九九八年的当选等于是对他个人仕途的一种冷冻。他的身份在选举与人事、民意和党意之间被定格。选举的直接民意基础至少在表面上阻挡了人事制度对于他的支配力。同时又并不存在上一级政府职位的选举可能。尤其是第二次选举的变通做法在形式上更将直接选举、间接选举和组织人事制度这三样都结合起来,这使谭晓秋作为乡长的政治身份在任何一种方向上似乎都失去了迁升的可能。四年来他的周围升官的升官,调任的调任。甚至当年在他手下竞选落败的村干部职位都已在他之上了。“像我这样呆在一个地方这么久不动的乡长”,谭晓秋颇有怨气地对我说,“整个遂宁恐怕只有我一个”。在目前推行干部年轻化的情势下,他最大的担心是等整整六年任期过了,他也将因为年龄问题失去在政府内部继续发展的余地。今年春天刚刚从市委组织部调任步云乡党委书记的李翎,是一位生于七十年代的年轻干部。他告诉我,仅仅在去年,组织部就办理了一百多名乡镇科一级干部的人事变动,但多年来为什么不挪动谭乡长,“因为他是全乡老百姓直选出来的”。

选举制度下,领导官员主要通过各级各种选举进行升迁,他们作为“政务官”向下负责。而非选举职位则通过人事制度的运作进行配置,他们作为“事务官”向上负责。但在从基层开始的直接选举尝试中,在权力来源上脱离人事制度的干部如谭晓秋无法通过选举制度进行政治前途的晋升。他唯一的机会是竞选失败,然后以失败者的身份回到人事制度中重新成为一名体制意义上的科级干部。除非他希望永远呆在步云做一位乡村领袖,否则决定他未来仕途前程的仍然不是什么向下面负责的民意,而是向上面负责的行政组织原则。乡政府是政府体制的最低一级,也是选举制度与人事制度相互衔接和相互界定的最低一级,如果直选乡镇长的政治改革能够推广,在最低一级展开的基层直接选举将无法在人事制度之外为大批当选干部开辟一



条新的仕途。当选的干部必然还是隶属于组织人事系统，选举制度和文官人事系统之间仍然无法分开，即政务官和事务官之别无法因基层直选而呈现出来。

这里也反映出选举制度与人事制度的另一重冲突，即选举的本土化原则和人事制度的异地为官原则之间的矛盾。老谭和乡上绝大多数主要干部一样都不是步云人，他的家和妻儿都在附近的白马镇。去年底我们一起去步云的途中，他匆匆跑下车给家里捎去十几斤香肠。这个细节给我印象很深。乡上主要领导都孤身一人易地为官，只有一间简陋的寝室。谭晓秋首先是被组织上派来步云参加选举的，组织上的调任是他在当地获得被选举权的前提。而他是肯定要离开步云另谋高就的，这一点非常重要。它使选举试验的性质首先是上级政府改变人才选拔方式的一种创新，而不是对于乡镇自治这个本土性价值目标的追求。在直选试验中，选举首先是一种向上负责的选拔手段而非本土化的自治手段。在二〇〇二年初的直选改选中，乡上的武装部长曾报名参选，却因为上级的人事调任而失去了被选举的资格。本土化原则和异地为官原则不仅显示了民主选举与人事行政两种制度的差异，更凸现出乡镇自治和行政控制两种价值目标之间的鸿沟。第一，如上面所说，如果大批乡镇干部是易地为官的，自下而上的直选试验将无法为他们开辟新的仕途。民意的约束力也将因此受到极大的削弱。第二，只有当乡镇自治而非行政控制成为乡镇政治制度的目标诉求时，选举制度的本土化要求才能战胜易地为官的控制原则，只有当大批乡镇长来自于本土并甘心居留在本土时，直选的民意约束才能发挥到一个正常的期望值，而选举制度对于人事组织系统的摆脱也才会真正发挥塑造乡镇自治、扶持乡村领袖的真正的民主价值，同时也不会造成对易地为官的干部们正常仕途的一种割断。第三，如果人事组织系统不放弃对正式候选人的支配和操控，真正意义上的选举就无法进行。但如果人事组织系统真的放弃对人选的控制力，就等于彻底放弃易地为官的人事原则和传统政治体制的行政控制目标。因为执政党的组织系统不先把一个干部调到某地来，他就根本不可能参加该地的选举。因此彻底放弃对人选的控制就意味着至少是人事上的彻底的乡村自治。而这在更深入的体制改革展开之前，将越过目前可接受的农村政治改革的底线。在步云第二次乡长直选中，组织人事系统表面上放弃了对正式候选人的提名，谭晓秋必须与其他候选人一起进行预选。但这发生在谭晓秋已经是步云的乡长，是“步云人”的前提下。因此这一矛盾并未暴露出来。

这些内在的冲突使目前的乡长直选试验对于推动农村甚至城市民主进程的象征性的开创价值，以及民主启蒙和涵养农村民主渴求的形式价值，要

远远高于其制度建设的实体价值。

二、直选与代议:基层民主的两种前瞻方向

步云乡除去常年在外打工者,常住人口只有接近一万二千人。规模较小正是当初市中区选定这里进行直选试点的重要原因。我国一般的乡镇人口在数万,近年来山东等地一些合并乡镇往往达到十数万。观念史上,直接民主曾被认为是只适用于小规模社区的民主理想。在古雅典时代,直接选举行政领袖是与直接民主的理想相匹配的。这一理想尤其是在卢梭式人民主权至上的理论下受到一定的神化。贡斯当曾对具有古典共和主义色彩的直接民主理想进行了批评,他区分了古代人的自由和现代人的自由,认为古代的自由主要存在于公共领域,人们视公共政治生活为最高的善。而现代自由则主要集中在个人生活中。换言之,现代公民只是一个"业余的公民"。而简单的直接民主观却停留于古代的自由观,对于人们流连在广场和会议厅当中的景观充满了浪漫的和刻舟求剑的想象[①]。这一对直接民主的浪漫想象也是中国近现代民主思想史上的明显倾向。而百年来中国追求政治民主的艰难曲折,也积累起人们对于推动民主政治进程的迫切心情。由于"民主"逐渐成为一个集人类社会最近几百年政治价值之大成的一个概念,这种大而化之的共识使一些论述者往往分不清民主与自由、民主与宪政之间的差别,也忽视了现代政治制度建设的主要目的是在它们之间寻求平衡。

但直接选举在现代社会的复兴是与代议制和复合共和制的出现密切相关的。起初在以英国为代表的代议制下,直接民主的人民主权被具体化为间接民主的议会主权。政府首脑是由议会间接选举的。这与我们目前选举法关于乡镇长由乡人大选举产生的规定比较类似。后来美国的联邦主义者提出复合的共和制理论后,直接选举才和直接民主的理想相分离,而被重新确立为一个大规模社会选举行政首脑的方式。这一从间接选举到直选的方式转变,是与横向的政府职能的分立制衡以及纵向的联邦分权原则密切相关的。从西方历史经验看,首先是权力的分立制衡打破了某种"议行合一"的体制[②],而后才有直接选举成为可能。换言之,是权力制衡为主,直接

---

① 贡斯当《古代人的自由和现代人的自由》,商务印书馆1999年12月版。

② 有学者把这种"议行合一"称之为"基层政权单轨制",见沈旭辉《乡镇长直接选举可能引发的"基层断层现象"探析》,http://www.nongcun.org。沈文将缺乏权力制衡机制的乡镇"无限政府"一旦进行直接选举获得直接民意基础可能带来的权力膨胀,及其与代议机构之间的关系权力模糊化称之为"横向政府断层"。

选举为辅。当权力不再集中于一个人或一个系统的时候，直接选举领导人才是安全的；或者说当权力分散在不同系统需要相互制衡的时候，让行政首脑拥有直接的民意基础、从而确保行政系统的独立地位，才是有必要的。如此才能在民主与宪政（在论述乡一级政权时或称为限政）的价值诉求之间取得平衡。

如果传统组织人事制度对乡镇政府干部的全面控制这种旧的模式必须通过选举制度的发展予以打破，那么很明显存在两种思路。一是具有直接民主色彩的直接选举，即步云尝试的直选乡长，这需要执政党的组织人事系统对这一职位放权，从而改变权力的合法性来源。而另一种思路是间接民主式的代表选举改革。同样需要执政党对六十多位乡人大代表（以步云为例）的人事放权，让村民像选举村委会主任一样选出他们邻人中的人大代表，然后由乡人大不受任何干扰地选出乡长和其他职位的管理者。事实上，在一场放开的直接选举中"组织上"通过各种方法去影响甚至控制乡长人选的可能性，会远远高于控制六十多位乡人大代表人选。因为控制后者的成本是极其高昂的，而且在一个村的范围选什么样的人去代表自己，村民在这件事上具有足够的信息和自我确信，只要免于强制，他们受组织舆论导向的影响将是微乎其微的。

我国选举制度的改革从村委会"海选"开始，一个基本目标就是选举对于人事组织制度及其背后的政党意志的克服，并通过选举制度的这种克服重新界定人事组织系统和党管干部原则的边界，重新获得权力合法性的民主化的来源。那么，问题是如果组织人事制度能够放弃对代表人选和乡镇长候选人人选的操控，直接选举是不是一定就比间接选举更好更完美呢？各地政府、学界和舆论近年来纷纷聚焦在乡镇长选举方式的改革上，却极度忽视对间接选举改革个案的关注。如四川绵阳市也从一九九八年开始推行由乡镇人大代表"直接提名和选举乡镇长"的改革。尽管看上去"直选乡长"这样的选举改革所具有的冲击力和表演性，要远远大于进行乡人大间接选举的改革。但这多半是因为人们关注人事和领导人物从来胜过了关注制度的展开。实际上与通行的看法相左，我的研究认为"直选乡长"的改革难度和力度都要明显小于"海选人大代表"或"人大直接提名和选举乡镇长"的改革。

第一，"直选乡长"更有可能做到收放自如，而放弃组织原则让人大代表自行提名、选举乡长却更可能松出去就收不回来了。比如在步云两次乡长选举中尽管乡人大名义上是选举领导机构，但在预选中被有意置于较次要的地位。在组建选举正式候选人的"选举团"时，尽管现成的乡人大代表也

是贯彻了组织意图选出来的，但部分因为非常设，部分因为乡人大已经不是一个更容易控制的机构，因此被放着不用，而组织了一个主要由乡村两级党政干部为主（在一百六十三人中占据一百三十三人，其余村民代表中也有少量党员）的选区联席会议。第二、如果权力缺乏分立制衡而在职能上高度集中，领导人的地位和重要性就将被放大。谁当乡镇长就是至关重要的，这正是"直选乡长"的试验受到异乎寻常关注的一个重要背景。因此消除这个背景是比直接选举或间接选举的区分更重要的，但直选并不能有助于消除这个背景，反而在民意基础的支撑下会强化民选乡镇长的权力。谭晓秋在步云的权力中心地位和与乡党委书记的关系，与中国绝大多数普通乡镇长相比有较明显的差别，就是一个例子，他能够因此拥有足够的权力与人事空间是他四年来执政成功的一个关键。第三，"直选乡长"仅仅改变了乡镇长的产生方式，对整个乡镇政治结构和权力体制并不构成直接冲击甚至潜在的制度影响。如果缺乏权力分立制衡的制度安排，缺乏信息透明和行政公开，那么选民在投票结束之后，就从公民退回到了集体组织的雇工。期望依靠三年一次的直接选举就能构成对于权力的有效制衡，是非常天真的。但"人大代表直接提名和选举乡镇长"却不仅改变了乡镇长的产生方式，更重要的是凸现和激活了乡人大在乡镇权力体制中的地位和独立角色，而一个逐渐握有人事大权的乡人大对于乡镇长乃至乡党委的制衡、监督的动力和可能性，也远远超过投票之后一哄而散的全体乡民。这就为进一步的制度博弈、全面的农村政治体制改革等等埋下了伏笔。如果说"直选乡长"的伟大试验在整个权力体制中有些像单刀突进，落到实处的间接选举改革就类似于牵一发而动全身。

但在一种简单甚至错误认为直接选举是比间接选举更高一级、体现更优越更彻底的民主形态的认识下，类似绵阳这种间接选举制度改革的大胆尝试长期被媒体和研究者有意忽略。在"完全由上级组织部门决定"的模式和"由公民直接选举"的直接民主之间，论者看不到或者瞧不上另外的方向，即同样大刀阔斧地改革把经念歪了的间接选举。这种所谓"一步到位"的看法忽视了代议制度在整个现代民主制度建设中的根基作用，也忽略了代议制度的独立有效运作是实行行政首脑直选的一个同时性要件[1]。尽管步云并未进行任何乡人大代表选举的改革，但在步云二〇〇三年一月十五日的副乡长选举中，当时任纪委书记的政党提名候选人却意外落选，乡人大代

[1] 这种观点在对乡镇长直选的研究中非常普遍，如彭宗超《乡镇自治与乡镇长直选——中国乡镇政权运行中的主要问题与根本对策分析》，见中国农村研究网。

表们把多数的选票投给了作为"差额候选人"的普通干部周建军。这种间接选举的"意外结果"近年来开始在不同地方多有发生。如去年岳阳市人大选举出现的风波，以及最近深圳南山区人大代表选举中一批独立候选人的集中涌现。十六大之后中共省委书记开始普遍兼任省人大主任，这些事件都暗示着间接选举制度的变化可能激发出的制度变革动力也许比我们想象中更大。如上述的分析，其对权力结构的冲击也比单一领导职位的直选试验来得更大。因为间接选举不但体现了对民意的精英化过滤，同时因为代议机构的相对庞大和选举的高度分散和底层化，也增加了组织意图的贯彻难度。因此在进行乡长直选试验的同时，步云也和其他一些地方一样反而加强了对于人大代表直接选举的控制力度。在二○○三年初步云进行的区人大代表直接选举中，为了贯彻组织的人事意图，姓氏笔画最多的政党候选人谭晓秋和乡人大主席焦运丰在选举公告中被排在第二和第三位，排在第一位的是一位姓李的组织部干部。而姓氏笔画较少的唯一一位差额无党派女候选人被列在末尾。但公告上却注明是"按姓氏笔画排列"。一位对此不满的干部悄悄向我指出了公告上的这个"阳谋"，声称这样的选举是在"愚民"。

直选与代议是基层民主改革的两种前进方向，分别标志着行政权和立法权的改革。下文将论述我国乡政权与城市政权不同的立法行政高度混合的体制特点，从西方历史看，直接的民主选举往往可能成为推动代议制度以及言论与思想自由的契机。但在极度缺乏代议制基础和基本权力分离机制的基层政权，从步云的经验看，率先进行的行政首脑直选改革，其古典意义上的直接民主色彩仍然比较浓厚，其影响还需要进一步的观察和研究。但如果不注意分析直选本身在目前体制下单刀突进之后的困境和直选之外的更重要的制度方向，我们对于农村政治改革的呼吁就将是残缺的。

三、如何限制乡政府权力：选举和制衡

步云乡人大主席焦运丰在回答香港媒体采访时曾说过一段意味深长的话[①]，我请他具体阐述了他的看法。他认为"步云的民主还只是形式上的民主，离形式和实质统一的民主还很远"。而这个遥远的距离就在于"还要进行全方位的综合配套改革"。焦主席认为"光选一个乡长，不选其他干部是不够的，上面的一些政策机制都不变，乡长很难发挥作用。而且没有民间组织的发育，也不可能有真正意义上的公平竞争"。

① 《凤凰周刊》2002年4月22日。

从目前中国乡镇政府的现状看，限制乡政府权力应该成为农村政治体制改革的首要目标。在这方面宪政的传统与民主观念之间存在一种张力。西方现代的宪政传统从英国大宪章时代和欧陆中世纪的教会法中孕育而出，在长达数百年的时代中限制权力的各种制度创新并没有和以普选权为标志的民主制度相结合。而是主要通过权力的分散和相互制衡，通过独立的司法和法治传统以及维护言论、思想和结社自由来实现的。民主制度在近代的西方兴起，正是建立在这个古典宪政主义的制度背景下。它的主要价值是因此改变和重塑了统治的合法性来源，它的次要价值才是从公民投票的人心向背和不可预测这方面构成了另一重对于权力的制衡。但对这一重制衡是不能盲目乐观的，因为领导人选举对于划定一个有限政府的权力范围几乎没有任何帮助。密尔曾经批评了近代以来过于看重通过民主去约束权力而忽略法治、权力分立和思想自由这些传统限政手段的倾向。他说，"'自我治理'、'人民自己对自己的权力'之类的说法，并没有表达我们所处的真实的状态。因而，当掌握权力的人定期地由人民选举产生的时候，限制政府对个人的权力的重要性丝毫也没有减弱"。哈耶克认为密尔的看法还不够彻底。他在《法、立法和自由》中写道，"有一种可悲的幻想，以为只要我们采用了民主程序，我们就没必要对政府权力施加别的限制了。这还让我们进一步相信，民主选举产生的立法机构构成的'对政府的约束'完全可以替代传统的限权措施。"①

乡镇长直选正是一种狭义上的民主化尝试，并且是在乡政府权力几乎不受限制而且高度集中混合在一个系统当中这样的制度背景下进行的。因此它的最主要价值同样体现在权力合法性来源的转变，通过这种转变为进一步的执政党"党内民主"的同步展开以及党政之间政治架构的法治化等方向积累压力和经验。而通过直接选举去限制乡长、乡政府的权力这一重功能是非常次要和极其有限的。

根据我对步云的采访和问卷，对多数村民来说最重要的关注仍然是土地财产权、农民负担和税收以及计生和殡葬政策等问题，是否直选乡长则并不是那么重要。直选乡长仅仅是在没有什么其他方案的情况下才被群众认为是一件大好事。"选总比不选好"，这几乎是我在步云各个村里听到最多的一句话。而场镇上的居民则对直选的认同度高得多，他们认为村里的"农民"（他们基本上不自认是农民）之所以说直选不重要是因为"民主意识太

---

①《通行的民主制度的致命缺陷：无限权力》，哈耶克《法、立法和自由》178页。中国大百科全书出版社2001年版。

差”。同时，村民最关注的那些问题甚至没有一个是直选一个乡长可能改变的。农民最需要什么？最需要的是限政，是在乡政府的权力和自己的财产和自由之间划定一个有限政府的边界。农民在得到了其承包的不完全的“自留地”之后，更加需要得到的是一块法律上和权利上的“自留地”。谭晓秋是能干的，他为步云做了很多实事，但也因这些事情在四年之内给一个小规模的穷乡僻壤背上了高达四百万元的乡级债务。从债务数量可以看出乡政府的财政权力和对整个乡村社会的资源攫取能力是如何巨大。同时因为行政的信息披露不足和公共舆论监督的缺乏，我所遇到的普通村民几乎没有人相信谭晓秋和其他乡镇领导没有从各种工程中得到回扣和“好处”。他们对谭乡长将工程承包给他的外侄耿耿于怀。一个村民说，“天下的官哪有不吃钱的，吃得少，又把事情做了，就是好官了”。我在某村村头采访时，一个家在步云的退休工人对大家发表了一番出人意料的高论，指出了选举可能具有的另外一种制衡和牵绊的作用。他说：“一定要选谭晓秋当乡长，否则这么多债务谁来负责？他们都是外地人，把乡上搞垮了，个个都想走人。刘仕国（原乡党委书记）就调走了，他要是也走了，我们去找哪个呢。”这位谭姓老人告诉其他村民，要让谭晓秋继续当乡长，“农村债务问题总要解决，等中央政策出来，才能放他走。到时候有些人该怎么办（惩治）就怎么办（惩治）”。

从维护村民的合法利益和制衡政府和乡长权力出发，乡人大如果能够独立有效地运作，无疑将比由老百姓直接选举政府首脑的做法更加有效。但实际上乡人大几乎是一个摆设，没有发挥出任何制度性的独立功能。中国乡级政权中的中共党委、人大和政府基本上是一种分工合作关系，并且互相交换职能。如步云的乡人大主席焦运丰在领导班子中的正式职能就是“协助党委书记工作，分管党务、财税、计生和村镇建设”。而另一位乡党委副书记何银生的责权是“分管政法和农业大田生产”。这些职能分工是贴在公告栏中明确告诉广大干部群众的。如果说党委书记是董事长，乡长是总经理，那么其他党委副书记也好、人大主席也好，和副乡长一样，实质上都是一群副总经理。在这样一种权能混合的无限政府体制下，乡长职位的直接选举不但很难构成对政府权力的一种约束，反而因为乡长具有直接民意基础而使他的个人威权上升，在班子内部受到的约束开始下降，并强化了乡长对于其他合法性来源较差的职位的人事控制权。这正是焦主席主张把更多的职位拿出来选举的重要原因。如果副乡长也是全体村民选出来的，副乡长与乡长之间就将失去组织人事关系上的隶属关系，他们的差别只在权力配置和职位高低的分工关系，这种分工关系将不像在传统人事制度中那样同时意味着

政治地位的悬殊。相反，他们将因直接选举而获得一种完全平等的政治地位。

要言之，法治和宪政是限制政府权力的主要手段。法律通过普适性的规范勘定和约束一个有限政府的行动范围，宪政通过对个人自由的确立和权力的分立制衡保障任何一种权力不至于独大。至于民主选举对于权力的制约则是辅助性的。尤其在缺乏有效的权力制衡和法治保障的情形下，直接选举把对行政首脑的决定权交给行政区划内全体公民所带来的制约和竞争压力，将因为直接民意的难以捉摸和易于控制以及直接民意基础在一个集权系统中为行政首脑增添的威权资源所抵消。这个时候如果将直选的范围扩大到行政副职甚至一些特殊的独立职位，倒是可以在行政权力内部制造一种相互制衡和牵扯的力量，使选举带来的制约权力的功能有所发挥。但最主要的还是要靠一系列的配套改革。如直接指向导致权力分立制衡的制度改革，其中最重要的是推行可以促成乡人大独立行使监督制衡权力的人大代表选举、间接选举和整个乡村代议制度的重构，以及中共乡党委内部的选举改革。

四、乡镇自治和社区领袖

传统的乡镇自治是一种士绅自治，有学者将现代的乡村自治称之为“村镇共和”①。从共和的观念看，目前的乡镇政权基本上是一个外来政权，公共权力被掌握在一批由组织人事系统控制的外地干部手中。同时乡村社会因为城乡二元的户籍制度和凝固化的农村集体经济组织模式又维系和控制了乡村社会的高度本土化。高度本土社会之上的异地为官原则暗示着乡村在政治制度中的客体化。同时农村集体经济组织和土地集体所有制的存在，又带来了村民作为雇农在本土社会的客体化。乡镇政府的主要职能就成为作为外来者和“殖民者”攫取乡村的物力和维持乡村的秩序。这种中央集权体制下的外来政权模式不改变，外来干部通过直选获得合法性这一选举试验的价值就是不完整的。

“步云模式”迄今为止不是一种以乡镇自治为价值诉求的乡长直选，而是以人事制度改革为诉求的试验。在我的调查中一位场镇居民一针见血地指出，选举最大的意义“就是为乡上的主要干部创造了一个公开竞争的平台”。乡长大家都想当，以前是各拜各的码头，各有各的门路，斗争是幕后的

① 刘军宁《土地财产权与村镇共和》，宪政论衡网站，www.xianzheng.net。

和秘密的，也就是不公正的。这种不公正既引起群众的不满，也给整个组织人事制度和上层领导带来一种责任压力。这位居民认为直接选举的主要目的就是“卸下了上头的负担”。这种看法非常透彻，因为划分人事制度与选举的边界，就类似于司法制度中将事实判断交给陪审团，从而卸下法官对实体负责的角色负担。选举不仅转移了权力的合法性来源，也转移了权力授予的政治责任。人是老百姓选出来的，“现在他干得不好就是老百姓自己背时”。

将步云两次选举的候选人报名情况作一比较很能说明问题。第一次报名者十五名，人数分布上大致呈现出三种社会精英鼎立的局面。一类是政治精英，即乡干部五名、村干部二名。一类是文化精英，步云的中小学教师4名。一类是经济精英，步云的私营企业家四名。尤其是私人老板张明从深圳专程回家报名参选，曾受到诸多媒体的关注①。表面上看本地社区领袖已经具有一定的规模。这使我曾产生一个误解，以为真如宣传那样“直选”来自步云民间社会多元力量的相对成熟而产生的自下而上的呼声。当年二十六岁的中学女教师刘凤斌是唯一一位女报名者，也是年龄最小的。二〇〇三年二月我采访她的时候，刘老师已经成为教导主任。她回顾了当时组织上动员她报名的情况。她表示作为党员一定要支持领导的工作。但她同时强调“这对我也是一个很好的锻炼机会”。在确定两名正式候选人的预选中，另一位中学老师周兴义以最高票当选，他后来先后担任了步云中学校长和工会主席。而刘老师仅以一票之差落败。但三年后举行的第二次选举中，乡村文化精英和经济精英全部缺席，经过动员，焦主席带头参加报名，最后十二名报名者也全都是乡村两级党员干部。表面上热闹的社区领袖资源似乎一次性用尽。正式候选人、国土员谭志斌在最后的选举中仅以微弱的票数输给了谭晓秋。他向我描述了当时接受组织动员决定报名时的犹豫。但最后的结果有些出乎他的意料。他说，如果当时再努力一点或者谭晓秋不是现任乡长，他是完全可以获胜的。他作为接近选举工作的参与者，显示出了对选举真实性的比普通群众更大的信任。他特别强调必须对现任乡长参选进行限制，否则选举不可能公正。在谈到直选有利于干部内部竞争公开的时候，他对下级站出来和上级竞争的“负面”作用也深有感受。谭志斌非常沮丧地说，“我和晓秋以前是关系最铁的几个人”，但选举之后关系他们开始异常疏远。乡党委副书记何银生当时也参加了报名，他在预选中获得票数非常少，对于输给了一个国土员，他尤其感到非常无地自容。何书记告诉我，选举结果一出来他扭头

① 选举情况参见李凡《创新与发展——乡镇长选举制度改革》，东方出版社2000年11月版。

就离开步云，整整一周觉得没脸回来见人。当我问道如果非政党提名的候选人甚至普通群众当选，“会不会影响和削弱党的领导”？作为一个并不得志的选举失败者，何银生很肯定地说当然不会，“老百姓投票表示他们信任这个人。用这个人才能加强党的领导，用老百姓不信任的人才会削弱党的威信”。

应该说，尽管步云两次选举都并未出现意外的结果，但干部群体内部的选举竞争和竞争结果的不可测程度的确是较高的。“组织动员”并不能简单理解为对选举和报名的操控，被动员的主要意义是获得一种免除政治风险的允诺，也是对上头有几分诚意的试探。尤其对于乡干部而言，没有被动员而主动报名至少是一种冒失的和政治上幼稚的举动。选举至少开始为候选人集团提供了进行公开人事斗争的平台，也为普通干部在人事制度之外“破格提拔”的新式机会。国土员谭志斌就是一个成功的例子，他在竞选失败后随即被增补为副乡长。这表明“直选”作为以人事制度改革为诉求的试验是相当成功的。尽管选举前那一场破天荒地面对面竞选活动也的确有效缓和了干群之间的矛盾，但作为以乡村自治为诉求的选举改革，可以认为尚未真正开始，其主要原因是步云乡村社会的自组织力量和各种意义上的社区领袖还很缺乏，直选不是本土多元力量壮大之后与“外来政权”和组织人事制度讨价还价的博弈结果，而是上级组织人事系统面对改革压力和政治抱负的主动选择。

在步云，乡镇的自治程度并未随着乡长直选而有所增强，反而在缺乏法治力量和权力制衡的制度背景下，乡镇自治力量的生长被一个异己的无限的权力机制所压制。比如少数私营企业家是有望成为举足轻重的社区领袖人物的，然而在一个缺乏权力分立的大一统政府之下，以及土地等一切重要财产被掌握在乡村干部手中的事实，使他们必须依靠与政府的良好关系而非高涨的参政欲望来赢得安全保障。正是农村集体经济组织的集体所有制，造成了乡村企业家与城市里面的企业家群体在政治诉求上的根本差异。两次选举中，他们基本上表现得比普通群众更加的低调。

乡长直选也并未更深人地将村镇的自组织力量引人公共领域，尽管宗族力量和各族长的影响力已经式微，但步云事实上也拥有实力相当庞大的自组织力量，就是各种宗教组织。其中包括一座具有约一百五十年历史的天主堂和遍布各村的受洗教徒八百余人。这是我在步云各村的调研中最惊讶的一个发现。七村的“竹林天主堂”在天主教教区中是一个辖区较大的“堂口”，统归四川南充教区的王神甫负责。当地人称为“金堂”的天主教堂口也有几位本土的领袖人物。此外分布在十个村落的十三座寺庙或宗教场所，

各拥有信众数百上千。步云事实上存在着一个与正式政权体制并行的公共领域，甚至也存在着一个自发的和更加真实的选举制度。十三座寺庙各有会首一人，这十三人与十名村委会主任构成了一明一暗两套公共领域的社区领袖。另外各有会计、出纳、保管若干。我在薛家寨（传说是薛仁贵的宗庙）看到会计使用的账簿正是上个世纪六十年代的大队账簿。十三家寺庙如大佛岩、红庙子等大多通过选举方式产生会首，但没有任期也几乎没有任何形式性的程序。各庙每年有数万到十数万的财产开支，均来自信众的捐赠（当地称为"化公角"）。开支账目均贴出红榜予以公告。在官方系统中，去年税费改革前各村的提留款收不上来，多由村干部以个人名义贷款上交，形成了普遍沉重的村债。包括举行乡长投票选举在内，干部召集任何村民会议都必须给参加者二元至五元的补贴，否则没有人来。所以除选举外村里已经很少集会（这也是百岁老人蔡王氏出现在直选现场的重要原因）。相比之下，十三座寺庙的公共财政情况是一个鲜明的对照。

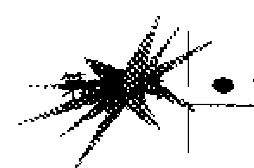
二〇〇一年农历五月十五日，在步云第二次乡长直选前，薛家寨举行了一次选举。有信众近百人自愿前来参加，通过自由提名、举手表决的"海选"方式，选出张志容为会首，另选出各种组织人员共二十二名。位于上村的红庙子会首蔡老先生带我去一一拜访了大佛岩等各主要寺庙的会首。他们在村民中都具有较高的知名度和威望，几乎所有场镇以外的村民，甚至个别村委会主要干部也是各庙的信众或天主教徒。在步云这样的乡村，极度缺乏舆论传媒空间和各类非经济组织，围绕寺庙、教堂的宗教信众团体构成了最重要的自治组织和公共空间。但凌驾在乡村自发组织力量之上的乡政府，出于自上而下的行政控制目标，把主动整合和遏制民间自组织力量在文化尤其在意识形态上的影响力当作自己的天职。民间的结社自由尤其是农村社会与宗教信仰相关的结社，普遍受到抑制。非自治取向的乡长直选没有也不可能改变这一控制模式。步云的十三座寺庙中有八、九座都是没有获得宗教活动场所资格的，属于"非法组织"。区里严格控制着颁发许可证的数量，乡政府也有意识地将它们排除在体制化的公共领域之外。一位乡干部向我讲述了带人砸庙的故事，但他说最近些年干部私下都对这些"非法宗教场所"非常宽容，他们会将菩萨用布包起来，等上面的检查组走了再拿开。

二〇〇三年春节，步云举行了一次一九四九年后第一次大型庙会，官方的称谓是"游园活动"。文化干部吴治国将十三家寺庙中有执照的会首召集起来，政府不出一分钱，整个庙会由会首们一手操办，所有费用则由寺庙自筹。乡里定下游园主题是"庆祝和贯彻十六大精神"，要求各庙将彩旗上的宗教标语和符号去掉。因为外地领导都要回家过年，新春庙会提前到农历腊

月二十七举行。步云场镇当晚灯火通明，万人空巷，鼓乐队和龙灯表演规模空前。当晚有数千村民赶来参看。蔡王氏的儿媳说："数十年没有见过步云有这么热闹了。"这次大庙会是步云民间自组织力量的一次展示，而低成本地组织这样的盛会已经是政府体制的动员能力无力承担的了。这是官方组织力量与民间自治力量的一次合作，也可以说是前者对后者的一种索取。乡镇政府攫取了乡村社会绝大多数的物力，但却必须依靠羽翼初生的民间自治团体的财力和组织资源，才能举办这样的盛会。这说明至少在步云，基层政权上移、重建乡村自治的条件正在成熟，从这个角度观察直选改革，直选试验对于本土社会的最大价值可能就在于为步云未来的乡镇自治开始积累可贵的经验和条件，并在理论上将逐步为本土社区领袖的成长提供平台。

我对谭乡长谈到学术界关于撤乡并镇、乡政权退出农村、建立乡级自治组织的理论和可能的政策动向时，他表示了极度的关注。步云的乡长直选是较为成功的经验。成功在于它拉开了制度变迁的更多的可能性，而不是说直选本身就构成了一种成功的和完整的制度改革。乡长直选是不完整的，如果说步云因为搞了直选所以眨眼间经济繁荣，这其实是对遂宁中区改革派领导包括谭晓秋本人能力和贡献的一种贬低。中国九万二千多个乡镇都没有搞直选，其中有贫有富。乡长直选并非针对落后地区的一个大力丸。把宪政民主的制度追求过分强烈地视为强国富民的手段，这是从清末以来一个急功近利的观念误区。对农民来说最需要的并不是建立一个可以使他们得到更多东西的制度，因为那是无保障的；最需要的是一个能够确认和保障他们已有东西的制度，即一个权力受到有效制约的政府和一个足够大的自治空间。

完整地说，在实现权力分离和有效制衡的宪政与法治的目标下，直选行政首脑的确是民主价值的杰出体现和实现政治权力的平衡所必需的，必将是我们政治改革的目标。但在今天的乡镇选举制度改革中，有两种价值目标是比单纯的乡镇长直选更亟需和靠前的，或者说乡镇长直选试验必须围绕和配合这两个目标来展开。第一，政府职能和组织退出乡村，实现乡村自治，重建本土社会的公共生活。这一退出可以通过合并乡镇来逐步进行。而乡长直选的经验可以转化为自治组织的社区领袖选举。第二，在合并之后的镇一级政权，通过法治手段和以宪政为诉求的更广泛的政治体制改革，实现对乡镇政府权力的有效制衡。在选举制度改革上必须更加重视人大代表直接选举和政府领导人间接选举以及整个代议制度的改造。同时通过"党内民主"改革的启动相互呼应。在上述改革不能配套的情形下，镇长直接选举不宜大规模推广，在逐步推行中则可以尝试扩大被选举职位范围，将领导副职或个



别特殊职位纳入一次性的选举活动，形成行政权内部有限的政治分权和制衡。

离开了自治和限政这两个乡镇民主改革中本质性的诉求，直接选举的民主理想就会在价值序列和程度上被不适当地夸张，难免要在单兵突进之后陷入制度困境，并无法看清楚继续前进的方向和未知的风险。从步云开始直选试验已经过了四年多，面对敞开的可能性，步云乡、谭晓秋本人和遂宁市领导层，都在等待一个政治意义上的裁判和更重要的政治改革的启动。

2003 年 6 月 15 日修订

为了自由，我们才服从法律

一

有人说围绕伊拉克危机和中国知识界的两份签名，这一论争已经成为了中国的一桩"雷德福斯案件"。我很反感这种比拟。因为对伊拉克战争的论争所以浮出水面，不过是民间积压的论政激情从空隙里突然冒出来的一个气泡。一冒出来就让论争者和新闻媒体如获至宝。因为人们实在是太想说话了，媒体实在是太想报道了。就是老找不到一个摆玄龙门阵的安全话题。所以我在本质上把这争论当作一场智力上的操练。

至今为止，我对伊拉克事件的论争兴趣，始终是纯智力上的。因为我并不真正关心这场战争会否爆发，甚至也不真正关心伊拉克人民的命运。我不是普世的人道主义者，就像我不是任何意义上的环保主义或生态主义者。我的生命太短暂，来不及关心太多的东西。就像我为什么不要孩子，我最近一个版本的标准回答是：因为我爱不了那么多的人。一千名死在战争中的伊拉克人，在我心目中绝对比不上一个孙志刚。我这么说容易引人误解，以为是一种民族主义立场。其实不是，而是一种经验主义和个人主义立场。说到底是自私，因为是孙志刚而不是伊拉克人，才让我的自由、财产和生命感到一种真正的威胁。我关心孙志刚，是因为我关心那些在生活中令我害怕的力量。我只把我个人的自由（我和我的少数几个亲人）放在最高的位置，才有勇气去反对那些伤害和剥夺自由的邪恶力量，从而才会在孙志刚面前，产生出"民吾同胞"的同仇敌忾，并尝试着说服自已克服内心的恐惧。

我也是因为对身处的社会的关注，才在智力上对从伊战话题引出的人

权与主权的关系感兴趣。在我阐述我的观点之前，先用西塞罗的一句名言来概括我整个的立场。西塞罗是斯多葛学派自然法概念的传人，他说，"为了自由，我们才服从法律"。这话道尽了自由主义和自然法传统的精髓，曾得到哈耶克的激赏。在和"人治"的比较中，人们二十多年来对于"法治"开始有了较强的认同，但同时对这个概念也存在较大的误解。

二

英国人首先发展出"法治"概念，戴雪对法治概念的概括，最重要的一点是"我们今天的宪法性法律，不是个人权利的来源，而是其结果"。这个判断的背后就是洛克的自然权利和主权有限论。这和西塞罗是一致的。一切自由主义的法律观在这点上都是一致的。法治的精髓就是在世俗的法律之上承认一个超验的前提。这个前提就是个人的自然权利，即通常说的"天赋人权"。无论这个超验的自然权利在洛克那里是扎根在基督教信仰中，还是像格老秀斯创立国际法体系时一样根基于普遍的人性，或者在康德那里基于绝对的理性；也不管这个超验的自然权利（如财产权概念）在洛克那里主要来自一种保守主义和经验主义的逻辑（财产权先于社会契约，财产权因为私人对财产的劳动和先占而产生），还是在康德那里主要来自一种纯粹理性的推理（社会契约产生财产权，自然权利因为社会契约和国家的确立才得以确立）。可以说，天赋人权是法治思想和宪政制度的前提，是唯物主义和实证主义法律思想出现之前西方几乎一切思想家思考法律和政治哲学问题的起点。马克思在这个传统中是一个承上启下的人物，他开创了技术主义的法律和政治观，但他还没有后来的实证主义者那么干脆，他无法接受一套没有任何超验背景的法律和政治理论。所以他放弃了西方千年以来在个人自由之上积累的超验主义传统，而把这种超验性放在历史目的论和意识形态之上。

没有超验的自然权利，就根本没有近代的西方法治文化和宪政制度。洛克和霍布斯、卢梭都引入社会契约的概念，承认先验的自然权利及其让渡，是作为政治共同体的国家的来源和起点，换句话说就是人权是主权的来源。但他们从这个起点上产生了分歧。洛克坚持了西塞罗的传统，把个人自由与财产权看作国家的唯一目的，把保护这些自然权利看作政府的唯一职能，并坚持这些基本自然权利的不可让渡，即坚持人权高于主权。坚持人权是我们承认和审视国家主权的唯一标准。这比西塞罗更进一步，自由不但是我们服从法律的理由，自由也是我们承认国家的理由。这也是一个自由主义者的基

本立场。

而霍布斯和卢梭则把社会契约论推向一个极端，认为国家基于社会契约而产生后，就有了任何个体无法抗衡的神圣性。社会契约在他们那里，不过是在上帝退场之后为民族国家重新加冕的理由。有了这个理由之后，就过河拆桥，把作为其起源的自然权利扔掉了。康德几乎全盘接受了卢梭的思路，认为国家主权至上。主权就算滥用，个人也必须容忍。在这种思路面前，社会契约就是一个套，你一进去就出不来了。国家、主权和法律，都以社会契约的名义出现，少数服从多数的民主原则就被神圣化了。没了超验的个体权利，民主和法治就被虚构为一种盲目的信仰。国家、法律和民主，都可能因此成为自由的敌人。

英国式法治的精髓和宪政的精髓其实是一致的，就是坚持个人自由作为一种自然权利的先验性。正是基于这种先验性，国内政治的合法性才需要社会契约的论证而不是仅仅来源于暴力。正是基于这种先验性，国家的权力（首先是赋税的权力）才需要征求个人的同意（无代议士不纳税）。这种个人自由的先验性优先于国家，优先于法律，优先于民主原则，更优先于民族主义。事实上，如果去掉这种个体权利的先验性，国家主权在本质上就是民族主义，而民主投票原则在本质上也等于预设了民族主义的神圣性。所以政治哲学上的社会契约论必须与作为契约论前提和超验基础的自然权利相结合，否则如果将社会契约本身神圣化，就会导致国家主权至上，而国家主权至上的实质就是从自由主义退回到民族主义，最终退回到极权主义。

三

回到伊拉克问题，我的一个基本看法是：一个非民主国家没有权利要求其他国家以民主的方式对待它。我个人愿不愿意英美对伊开战无关紧要，在某种程度上如萧瀚说，我的智力的确也无法判断一场战争的后果是否有利于自由的事业。这一点上我和秋风的自信不同。我无法判断一场战事的具体后果。这里面因素太多。所以即便战争已经爆发，我也不会明确支持这场具体的战事，我只关心从中引出的政治哲学问题。世界各国各自的态度也不重要。因为不同的态度取决于对不同因素的衡量，不赞同开战的国家，要么出于人道主义的善良愿望，这种愿望到了最后通常都没有意义；要么就是技术性的考虑。所以与我关心的理论问题也没有关系。别人反不反战不重要，真正的问题是，作为当事人的伊拉克政府，它有没有权利反战？

一个不以个体的自然权利为政治合法性来源的非民主国家，一个对自

己的国民采取非民主的暴力方式进行统治的政府，有什么权利要求国际社会以民主的方式对待它？一个民族国家如果没有在国内建立起基本的人权保障，并以此获得政治的合法性，它就没有理由抱怨国际社会的弱肉强食。所以我认为美国如果打英国，英国有权反对。因为他们的国家主权都建立在自由主义的逻辑上。英国通过确认公民自然权利的神圣性并通过代议制度完成公民的结盟，从而树立起英国作为一个政治共同体的边界而不仅仅是英国人作为一个特殊民族的边界。英国就有权反对和反抗冒犯这个边界的另一个基于同等原则构建的政治共同体（美国）。而因为对这种边界的冒犯将同样伤害包括美国在内的每个基于同等原则构建的政治共同体的基本利益。因此，其他政治共同体（包括美国的国内公民）也都有正当的理由去支持英国而谴责美国。

但美国如果对伊拉克开战，第一，在我看来伊拉克没有正当的反对理由，因为他自己的国内政治秩序就是通过暴力建立的，萨达姆自己是通过政变上台的。他唯一拿得出手的理由就是我是另一个民族，即强调民族主义的神圣性，但至少在我眼里，我不承认这种神圣性，因为我将个人的自然权利摆在最高处。我对国家及其边界的认同仅仅来自于对一个承认和保护个人自由的政治共同体的认同，即哈贝马斯所说的"宪政爱国主义"。即便法国早期公法学家、主张绝对国家主权观念的博丹，也是把包括财产权在内的个人权利作为先于国家的自然法法则，放在国家之上。第二，这对于其他基于民主原则和人权原则建立起的政治共同体及这些政治共同体之间的和平秩序并不会构成伤害。因为只有和伊拉克一样将政治合法性建立在暴力基础上的民族国家，才会因此感到威胁。而我觉得这种现实政治的威胁是好事。换言之，如果一个政治共同体的边界是通过暴力建立的，国际社会弱肉强食的本质特征就不会改变。你也没有资格要求它对你改变。即使我们基于人道主义谴责和反对一切国际暴力，但那个被欺负的国家机器是最没有理由闹情绪的。它既然在国内秩序中信奉暴力原则，那么全世界都可以反战，在国际关系中唯独他没有资格反战。全世界的反战者，其实都是在用一种更高的标准要求美国，他们下意识里觉得一个强大的民主国家应该比伊拉克表现得好一点。美国如遵循这种高标准，我会非常尊敬这个国家。但它若是不遵循，我首先要强调的建立在暴力基础上的任何形式的非民主国家，都没有资格要求它必须遵循。伊拉克政府就更没有这个资格。想要在未来改变国际社会弱肉强食的丛林特征，唯一的道路不是坚持人道主义，而是在政治领域坚持人权高于主权，坚持每一个政治共同体的边界不是通过暴力而是通过投票来确立，不是基于民族主义而是基于对每个社会成员自然权利的承认来

确立。这样,每一个政治共同体建立起来的边界才可能具有类似于个体的自然权利,具有某种不可侵犯的神圣性。在这个边界之上,才会产生不是基于民族主义的自决权,而是基于个体的自然权利及其结盟的政治共同体的自决权,而民族主义与文化因素不过降低为这种政治共同体边界偶然形成的历史因素之一。

四

我的第二个看法,不以人权高于主权为标准,就没有理由对联合国契约进行神圣化;否则就和卢梭对主权国家的社会契约进行神圣化一样危险,带来大多数人(国家)的暴政。有一种观点把社会契约当作商业契约概念的一种延续。这无法解释契约的道德效力,为什么非要遵守合同不可?在商业契约中一切契约都是可以违反的,只要遵守合约给出违约金即可。所谓诚信不在于不守约,而在于违了约不给钱。所以商业契约的效力是一种世俗的效力,我们面对契约仅需遵守利弊权衡的经济人选择。而作为政治哲学的契约概念,和自然权利一样,其本身就具有超验主义的传统。在西方,是基于基督教传统的圣约(covenant)概念。圣约一词至今在一些庄严正式的场合下,仍然作为契约的称谓。显示出宗教意义和渊源对于商业契约概念的影响。我国传统虽没有从圣约到契约的宗教背景,但古往今来政治性的盟约背后,都有着超验的根据,而并不是商业契约的简单延续。就算是桃园结义这种非商业性的个人盟约,你能理解为刘关张三人签了一份合同?

政治理论中的契约概念有着超验的道德与价值背景。第一次世界大战以后成立的国际联盟,使用的仍然是圣约的概念(covenant),联合国宪章则使用英国十三世纪大宪章以来的carter一词。无论是圣约还是宪章,都包含了超验的价值基础,而不是一份简单的合同(contract)。这个超验的价值就是自由与平等,具体就是联合国两个人权公约所承认的人类社会和政治秩序的基本价值预设。联合国宪章就是基于这些基本人权价值而在国际社会建立法治秩序和永久和平的努力。就像宪政制度是一个作为国际社会成员的政治共同体的内部目标,宪政的本质并不在一份少数服从多数而形成的宪法,如果不将个体的权利与自由置于宪法之上,就没有宪政可言,也没有法治可言。所以在我看来,联合国两个人权公约的效力和重要性远在联合国宪章之上。它是联合国体系的自然法基础。如果没有人权公约,联合国在我眼里同样一文不值。联合国就不过降低为一个道亦有道的分赃会议。

不承认自然法的价值基础,就根本没有真正的国际法可言。没有超验价



值预设的联合国契约不可能具有更高的道德效力。这是格老秀斯一开始就意识到的。对伊拉克这样的在其国内不承认人权基本价值的独裁国家的接纳，本身就体现了联合国体系对于弱肉强食原则的妥协。国际社会的弱肉强食本质上是从这里来的，美国的霸权主义说到底是一种个人主义。能抑制这种个人主义的力量来自民主国家的群体。民主国家越多，这种霸权主义就越温和，成本就越高。一个国家想要不受这种霸权主义的气，首先要做的是把自己变成民主国家，以免为事实上的霸权主义扩张提供以彼之道、还彼之身的理由。

最后一点需要强调的，即使民族主义的合法性在今天依然强盛，坚持以自由主义的立场审视国家主权的正当性，坚持人权高于主权的理念才因此显得更加重要。因为知识分子的武器别无其他，就是以观念战胜观念。